Das Verhältnis des Deuteronomiums zu 2. Kön. 22. 23. und zur Prophetie Jeremia.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

der

hohen philophischen Fakultät

der

Friedrich-Alexanders-Universität Erlangen

vorgelegt

von

Otto Bötticher

aus Hagen i.W.

Tag der mündlichen Prüfung: 21. Mai 1906.

Bonn a. Rh.

Buchdruckerei von Emil Eisele.

1906.

152

Gedruckt mit Genehmigung der hohen
philosophischen Fakultät der Universität Erlangen.

Referent: Herr Prof. Dr. Jacob.

Dekan: Herr Prof. Dr. Fester.

Meinem lieben Vater,
meinem ersten Lehrer im Hebräischen,
aus Dankbarkeit gewidmet.

Einleitung.

„Das Verhältnis des Deuteronomiums zu 2. Könige 22. 23 und zur Prophetie Jeremia.“ Das Thema zerfällt in zwei Teile:

Der erste, das Verhältnis des Dt (Deuteronomium) zu 2. Kön. 22. 23. verlangt eine durchaus historische Untersuchung. Es handelt sich um die Frage, ob Dt. als Ganzes oder etwa ein Teil des Dt. das Gesetz ist, von dessen Einführung 2. Kön. 22. 23 berichten, oder ob dieses Gesetz überhaupt nicht im Dt. zu suchen ist. Zweitens handelt es sich um die Frage nach der Entstehung dieses Gesetzes.

Der zweite Teil, das Verhältnis des Dt. zur Prophetie Jer. (Jeremias), erheischt ebenfalls in erster Linie eine historische Untersuchung. Es handelt sich vor allem um die Frage der Bedeutung des Dt. für den Propheten Jer. Hat er ihm freundlich gegenübergestanden oder feindlich? Ist er beteiligt gewesen an der Abfassung des Dt., hat er zu seiner Verbreitung und Durchführung beigetragen, oder hat er das Dt. und seine Vertreter von vornherein bekämpft? Oder hat er vielleicht seine Meinung über Wert und Unwert des Dt. im Laufe der Zeit geändert? Bei Beantwortung dieser Fragen werden wir untersuchen müssen, was für eine Wirkung das Dt. auf die Zeit Jer., auf die Zeit des allmählichen Niederganges Judas ausgeübt hat.

Eine zweite Frage, die auch in dem Thema gefunden werden könnte, nämlich die Frage nach der Abhängigkeit der Bearbeiter der Prophetie Jer. von dem Dt., oder etwa auch die Frage nach der Abhängigkeit der Bearbeiter des Dt. von der Prophetie Jer. möchte ich um der Einheitlichkeit meiner Abhandlung willen unerörtert lassen. Sie würde eine literarkritische Untersuchung für sich bilden.

Meine Untersuchung wird ausgehen von der Behandlung des Berichtes 2. Kön. 22. 23. Ist der historische Wert des Berichtes festgestellt, so werden die Merkmale des fraglichen Gesetzes zusammengestellt und an ihrer Hand die Gesetze des Pentateuch untersucht werden. Ein zweiter Teil wird sich mit der Untersuchung des Dt. befassen. Zuerst soll seine Einheitlichkeit untersucht, darauf das in 2. Kön. 22. 23. erwähnte Gesetz bestimmt, und endlich auf Grund des gefundenen Materials die Frage nach der Entstehung des Gesetzes beantwortet werden. Ein dritter Teil wird sich mit dem Verhältnis des Dt. zur Prophetie Jer. beschäftigen. Die oben gestellten Fragen betreffend die Bedeutung des Dt. für Jer. und seine Zeit sollen hier beantwortet werden, indem zuerst untersucht werden soll, wie und wieweit sich diese Fragen aus der im Buche Jer. enthaltenen Schrift des Barukh und dann aus den übrigen uns erhaltenen Jer.-Worten beantworten lassen. Die Echtheit der in Betracht kommenden Stellen werde ich in jedem einzelnen Falle untersuchen, ebenso in fraglichen Stellen, aber nur wo es die Sache erfordert, die ursprüngliche Lesart wiederherzustellen versuchen.

Beide Teile, ein in sich zusammenhängendes organisches Ganze, werden uns in eine der wichtigsten und interessantesten Perioden israelitischer Geschichte einführen.

I.

2. Kön. 22. 23.

A. Literarhistorische Untersuchung.

§ 1.

Allgemeines über die Bücher der Könige.

Die Königsbücher können im wesentlichen so, wie sie uns jetzt vorliegen, nicht vor 586*, vor der Zerstörung Jerusalems verfasst sein. Denn sie enthalten sowohl mehrere Anspielungen auf das Geschick, das auch Juda treffen werde, wie es Israel getroffen hat, als auch einen Bericht über die Zerstörung Jerusalems (c 25). Andrerseits hat der Verfasser der Königsbücher Quellen benutzt, die vor dem Exil verfasst sein müssen, da sie ursprünglich von der Bestrafung Judas nichts wissen. Es würde zu weit führen, näher darauf einzugehen; ich verweise auf Wellhausen, Komposition S. 299, wo er als markantestes Beispiel für diese These 2 Kön. 17_{18-21} bespricht. Auch führen die Königsbücher einige ihrer Quellen ausdrücklich an: „Das Buch der Tagesgeschichten Salomos“ I, 11_{41}; „Das Buch von den Tagesgeschichten der Könige Israels“ von I, 14_{19} an; „Das Buch von den Tagesgeschichten der Könige Judas“ von I, 14_{29} an (König, Einl. S. 263). Von diesen Quellen kommt für 2. Kön. 22. 23, nur die letzte in Betracht. Bevor wir die Abfassungszeit dieser Quelle zu bestimmen versuchen, wollen wir die Stelle gesondert betrachten und sie aus dem Rahmen des Buches der Könige herauszuschälen suchen.

*) Die Zahlenangaben sind den Tabellen der Beilagen bei Kautzch entnommen.

§ 2.

Exegese von 2. Kön. 22. 23.

Im 18. Regierungsjahre des Königs Josia also 623 nach LXX im 8. Monat sandte Josia den Staatsschreiber Šafan in den Tempel zu dem (כהן הגדל) Hilqia. Dieser Titel steht ausser in Vers 4 nur noch in V. 8, während in V. V. 10. 12. 14. c. 23_{24} nur von einem כהן die Rede ist. Da sich nun dieser Titel nur in den beiden ersten Stellen, in denen Hilquia genannt ist, findet, ausserdem in vorexilischer Zeit noch nicht als ständiger Titel existierte, so liegt die Annahme eines späteren Zusatzes sehr nahe. In c. 23_4 steht כ"הג im Gegensatz zu כהני המשנה, während in 25_{18} den Gegensatz zum כהני המשנה der כהן הראש bildet, was wir auch allein erwarten würden. Wir werden daher mit Recht כ"הג als späteren Zusatz ansehen. Šafan und Ḥilqia erhalten Befehl, das im Tempel gesammelte Geld auszuschütten, um damit die mit der Reparatur des Tempels beschäftigten Arbeiter zu bezahlen. (יתם „er soll fertig machen" gäbe noch eher einen Sinn als das וחתם der LXX; ich ziehe das והתכו des Luc. vor, zumal in dem Bericht von der Ausführung des Befehls auch התיכו V. 9 steht). Da ich es nicht wage mit Kittel aus den V. V. 4—6 und ihrer Beziehung zu c 12 Schlüsse auf das Alter unserer Erzählung zu ziehen, so werde ich die Frage etwaiger Zusätze in diesen Versen als für meine Abhandlung bedeutungslos unerörtet lassen. Und es sprach Ḥilqia zu Šafan: ספר התורה מצאתי בבית יהוה (Das sefer des Gesetzes habe ich gefunden im Hause Jahves.) und Hilqia gab ihm das Buch; dieser sefer kann, wie Fries (S. 8) nachweist, auch ein Blatt gewesen sein. Ob es ein Blatt oder eine Buchrolle gewesen ist, lässt sich erst später

entscheiden. Šafan las den sēfer. Er erstattet darauf dem König Bericht von der Ausführung seines Auftrages und erzählt ihm dann, Hilqia habe ihm einen sēfer gegeben. Er liest den sēfer dem König vor. Der König zerreisst seine Kleider, ein Zeichen des Schreckens und der Trauer, und sendet sofort Hilqia, Šafan und drei andere Bamte ab, Jahve zu befragen für den König, für das Volk und ganz Juda inbetreff des aufgefundenen sēfer. Josia erkennt, dass Gottes Zorn gross ist, weil die Väter nicht diesem Gesetz gehorcht haben. Die Beamten begeben sich zur Prophetin Hulda, der Frau des Garderobenaufsehers Šallum in Jerusalem. Die Antwort der Prophetin zerfällt deutlich in zwei Teile, 15—17 und 18—20. Beide können in dieser Fassung nicht ursprünglich sein. Schon V. 18 ist verstümmelt, was vielleicht schon „eine spätere Umbiegung“ des Spruches (Kittel) vermuten lässt. Vor allem bliebe aber bei diesem Wortlaut des Spruches der grosse Eifer, mit dem Josia das Gesetz zum Reichsgesetz erhebt, und seine rasche gewaltsame Durchführung völlig unerklärt. Denn die Reform wird in der Hoffnung durchgeführt, Jahves Wohlgefallen wiederzuerwerben und seinen Grimm abzuwenden; aber die Prophetin erklärt, Jahve werde seinem Grimm freien Lauf lassen. Wiederum ist die Reform zu durchgreifend und einschneidend, als dass sie nur einen Aufschub des sicheren Verderbens (Kittel) hätte bewirken sollen. Ferner sendet Josia V. 13 zu Jahve, weil er nicht weiss, wie er sich diesem sēfer gegenüber verhalten soll; aber diese Antwort bleibt ihm die Prophetin schuldig. Ueberhaupt lässt der Bericht nicht erkennen, wer Josia dazu bewogen hat, den sēfer zum Reichsgesetz zu erheben. Er selbst ist V. 13 unschlüssig,

und die Antwort der Hulda wäre nicht geeignet gewesen, ihn dazu zu bestimmen. Dem Volke wird auf jeden Fall der Untergang geweissagt und ihm wird nur verheissen, dass er das Unglück nicht sehen werde, und das nicht etwa unter der Bedingung, dass er den sēfer zum Reichsgesetz machte, sondern schon allein deshalb, weil sein Herz erweicht ward, und er sich vor Jahve gedemütigt, seine Kleider zerissen und geweint hatte. Also die Antwort der Hulda kann so nicht gelautet haben. Im Gegenteil, sie wird es gewesen sein, die Josia zu der Reform ermuntert hat: Jahve werde die Drohungen des sēfer nicht ausführen, wenn sich das Volk wieder zu ihm bekehren und alles tun würde, was in dem sēfer geschrieben stehe. In V. 19 könnte ein Rest des alten Spruches geblieben sein: Weil du auf mich hörtest . . . . . so habe auch ich dich erhört. Und V. 20 könnte aus Unachtsamkeit des Redaktors, der nach dem Exil diesen Spruch (15—20) an Stelle des alten einsetzte, stehen gelassen sein trotz des Todes des Josia in der Schlacht von Megiddo 609. Der König Josia stand dem nachexilischen Juden schon so als der fromme, gottwohlgefällige König vor Augen, dass der Redaktor bei Aenderung der Stelle garnicht daran gedacht hat, dass ja diese Weissagung auch nicht eingetroffen sei. C. 23 beruft Josia die Aeltesten Judas nach Jerusalem und verliest selbst im Tempel vor dem ganzen Volke den gefundenen ספר הברית (Bundessēfer); zum ספר הברית (Bundessēfer) wurde der ספר התורה (Gesetzessēfer) c. $22_{8.\,11}$ erst eigentlich durch den folgenden Akt. Beide Ausdrücke können sehr wohl schon dem Schreiber des ersten Berichtes geläufig gewesen sein. Ohne irgendwelchen Widerspruch zu finden, trifft der König im Einverständnis

mit den Aeltesten Judas mit dem ganzen Volke die Abmachung, dieses Gesetz als Reichsgesetz in Kraft treten zu lassen. Die Verpflichtungen bestehen darin, Jahve nachzuwandeln und seine Gebote, Zeugnisse und Satzungen von ganzem Herzen und von ganzer Seele zu beobachten. Mit V. 4 beginnt nun die Ausführung der Reform. Da c. 25₁₈ nur von einem Unterpriester die Rede ist, und כהני המשנה als sacerdotes secundarii nur gezwungen erklärt werden kann, so schliesse ich mich den meisten Kommentatoren an und lese כהן המשנה (Unterpriester). Josia lässt die Geräte, die für den Baal und die Aschera gemacht waren, aus dem Tempel herausschaffen. Hier ist also offenbar eine dem Baal koordinierte, vermutlich weibliche Gottheit unter Aschera verstanden. Dagegen kommt V. 6 Aschera in der Bedeutung „heiliger Baum“ vor; denn es ist nicht zu ersehen, weshalb hier die Aschera, falls sie das Bild der Göttin bezeichnen sollte, gesondert und nicht wie V. 4 in Verbindung mit dem Bilde des Baal genannt ist. Nun ist V. 4 schon verdächtig durch die falsche Gegenüberstellung des כ׳המשנה und כ׳הגדל sowie durch die Schwierigkeiten, die sich bei der Erklärung des כהני המ׳ herausstellten. Zieht man ausserdem in Betracht, dass die Vollstreckung der Reform über Bethel erst in V. 15 erzählt wird, so werden um der Klarheit des Zusammenhanges willen am besten V. 4b von ולאשרה an als spätere Ergänzung streichen. V. 5 schliesst sich in Perfekt-Konstruktion an 4b an und ist daher von 4b kaum zu trennen. Merkwürdig und kaum als historich richtig zu betrachten ist die Bezeichnung der כמרים (Götzenpriester, Höhenpriester) als königlicher Beamten, während nur der Tempel von Jerusalem königlich war; endlich greift diese Notiz in missverständlicher Weise V. 8 vor (Kittel). Also auch

V. 5 ist als späterer Zusatz zu streichen. V. 6 ist demnach die ursprüngliche Fortsetzung von 4a. Die Aschera wird aus dem Tempel herausgeschafft und im Kidrontale verbrannt, der Staub wird auf die Gräber der Leute aus dem Volk gestreut. Dann lässt Josia die Wohnungen der קדשים niederreissen. Die קדשים sind nach Dt. 23_{18} (auch in Amos 2_7 sind sie obwohl nicht erwähnt, dennoch gemeint) Weiber, die im Dienste der Gottheit der Prostitution geweiht sind. V. 7 ist verderbt und dunkel. Die בתים, die die קדשים für die אשרה weben, können Kleider oder Ueberzüge sein; wahrscheinlich aber hat hier ursprünglich ein anderes Wort gestanden. Die אשרה kann hier sowohl eine Göttin als auch den heiligen Baum bezeichnen. Schliesslich will der Vers erklären, was die קדשים sind, was ihre Beschäftigung ist. Aber das Verwerfliche ihrer Beschäftigung in dem Kleiderweben für die Astarte zu sehen oder ähnlichem, was auch immer ursprünglich hier gemeint sei, kann doch nur der, der von der wichtigsten kultischen Bestimmung dieser Hierodulen nichts mehr weiss; wir vermissen hier überhaupt eine Andeutung ihrer eigentlichen kultischen Bestimmung. Ich sehe daher V. 7b als späteren Zusatz an. V. 8 lässt Josia alle Höhenpriester kommen und verunreinigt die Höhen Judas. Waren diese Höhen für den Jahve-Dienst bestimmt gewesen oder für den Dienst fremder Götter? Fries sucht das letztere zu erweisen. (S. 33 ff.) Aber die Stellen, die er aus der Chronik anführt, beweisen nur, dass die Chronik eben keine Jahve-Höhen mehr kannte, sondern allen Höhenkultus von vornherein als Abgötterei betrachtete. Anders die Königsbücher: Schon die Zusammenstellung von במות ומצבות ואשרים I. Kön. 14_{23} macht wahrscheinlich, dass die במות auch dem Jahve-Kult gedient haben, wie es

im Jahve-Kult auch אשרים und מצבת gab. Ferner geht gerade aus 1. Kön. 3₁₋₄ hervor, dass auf den Höhen z. B. in Gibeon Jahve-Kult getrieben wurde, und dass die Königsbücher diesen nach Erbauung des Tempels verwerfen. Aber von völliger Abschaffung dieser Höhenheiligtümer hören wir nichts. Und nur durch einen Gewaltakt konnte solch angestammter Kult ausgerottet werden. Auch hätte Josia Priester fremder Gottheiten töten oder aus dem Lande vertreiben müssen. aber nicht unter seinem Volke lassen dürfen, wie aus den folgenden Versen hervorgeht. Daher müssen wir in der Reform des Josia einen solchen Gewaltakt gerade gegen die Jahve-Höhen sehen. V. 8b unterbricht den Zusammenhang zwischen 8a und 9, die unmittelbar zusammengehören; wiederum unterbricht aber V. 9 den Zusammenhang zwischen V. 8b und 10. Ich möchte V. 9 als eine Bemerkung des ersten Berichterstatters ansehen; während er schon den folgenden Satz niederschreibt, fällt ihm ein, dass ja den Priestern damals nicht alle Rechte eingeräumt sind, die ihnen nach dem Gesetz zustanden. Er will hier nicht eine Gesetzübertretung rügen, er will auch nicht etwa Verhältnisse seiner Zeit legitimieren durch den Hinweis auf die frühere Zeit. Wäre das erste der Fall, so hätte er das Gesetz ausdrücklich hervorheben müssen; wäre dagegen das letztere der Fall, so wäre dies kurze Wort ohne irgendwelche historische oder sachliche Begründung für seinen Zweck nicht ausreichend gewesen. Er hat hier vielmehr lediglich eine einmalige Ausnahme konstatieren wollen, die die eigentümliche Versammlung nötig machte. Was dem einen recht ist, ist dem anderen billig. Alle konnten unmöglich zum Opfer zugelassen werden. Die Zahl der zusammenströmenden Priester war gewiss ungeheurer gross. So war man

genötigt allein um der Ordnung willen fremden Priestern diesmal das Opfer überhaupt zu untersagen. An Stelle des מַצּוֹת, das völlig sinnlos ist, möchte ich mit Geiger und Kamphausen מְצֻוֹת (bestimmte Anteile) lesen. Denn selbst wenn man mit Benzinger und Klostermann den Vers als versprengtes Stück der Erzählung von der neuen Passahfeier ansähe, was trotzdem noch Schwierigkeiten bereitet, so würde dieser Satz immer noch merkwürdig bleiben. Zur Erklärung dieses Satzes das ויצו in Vers 21 mit dem Plusquamperfektum zu übersetzen (Kittel), geht nicht an. Da מְצָוָה und מִשְׁפָּט synonym gebraucht werden, ausserdem die st. constr. auffallend gleichlauten, so möchte ich mit Rücksicht auf das משפט Dt. 18_3 und 1.Sam. 2_{13} die Annahme, dass auch hier ursprünglich מִשְׁפַּט gestanden hat, für noch wahrscheinlicher erachten. Es würde also bemerkt sein, dass die Höhenpriester nicht zum Opfer zugelassen wurden, sondern nur den ihnen nach dem Gesetz gebührenden Anteil erhielten. In V. 8b ist statt הַשְּׁעָרִים die Thore, das keinen Sinn gäbe, zu lesen הַשְּׂעִרִים, vielleicht auch mit LXX anstatt בֵּית בָּמוֹת; dann würde dieser Vers erzählen, dass Josia „das Haus der Feldteufel am Eingang des Thores des Stadthauptmanns Josua links, wenn man zum Stadtthor hereinkommt", (Benzinger Kom. S. 193) abbrach. Schon diese peinlich genauen Angaben lassen einen Zweifel an der Ursprünglichkeit der Stelle nicht zu. Dann verunreinigt Josia V, 10 die תֹּפֶת d. i. Feuerstätte (Rob, Smith) im Tale Ben-Hinnom, dass niemand mehr Sohn und Tochter für den מֹלֶךְ opfere. מֹלֶךְ ist ein Qᵉrê perpetuum, ursprünglich מָ֫לְכִּי, die Punktation ist dem Worte בֹּשֶׁת entnommen. Ursprünglich kanaanitisch ist dieser Kult häufig auch Jahve zu Ehren geübt:

Jer. 7_{31}, 19_5, Dt. 18_{10}, so dass מֹלֶךְ die gewaltige, furchtbare Gottheit schlechthin bezeichnet. Ferner werden die Rosse beseitigt, die von den jüdischen Königen zu Ehren der Sonne aufgestellt waren, und die Wagen der Sonne werden verbrannt. Darauf lässt Josia die Altäre, die die Könige von Juda auf dem Dache des Tempels aufgestellt hatten, und die beiden Altäre, die Manasse im Vorhof (c. 21_5) errichtet hatte, abbrechen) warum Benzinger letzteres für einen Zusatz hält, ist nicht zu ersehen). Da dem V. 13 I. Kön. 11_7 zu Grunde liegt, eine Stelle die höchst wahrscheinlich durch Glossatoren reichliche Erweiterung erhalten hat, (schon LXX haben einige Erweiterungen mehr als M T), so ist dieser Vers für die Herstellung des historischen Tatbestandes als unsicher auszuschalten. V. 14 berichtet von der Vernichtung der Malsteine und Ascheren, wovon durchaus nicht in V. V. 6 und 8a gehandelt ist, wie Kittel und Benzinger meinen; denn es hat auch unabhängig von den Höhenheiligtümern Malsteine und Ascheren gegeben. V. 15 erzählt uns von der Zerstörung des Altars zu Bethel. Da Josia V. 16—18 den schon zerstörten Altar noch verwendet, ausserdem die Verse die Prophetenlegende in I. Kön. 12_{33} ff. von dem Propheten in Bethel, die aus einem Midrasch stammt, noch ausschmücken, so ist 16—18 als Zusatz auszuschalten. Dann aber kann V. 15, der mit 16—18 im Widerspruch steht, nicht auch Zusatz sein; dagegen wird die Erwähnung des Heiligtums zu Bethel V. 15 den Zusatz V. 16—18 veranlasst haben. Also hier ist wirklich ein Jahve-Heiligtum von Josia zerstört. V. 19 und 20 wollen von späterem Standpunkt aus die reformierende Tätigkeit Josias auf ganz Israel ausdehnen, können aber nicht dem ersten Bericht angehören, weil Josia als König in

Samaria keinerlei Rechte hatte. V, 21—23 befiehlt Josia nach den Vorschriften des neuen Gesetzes ein Passahfest zu feiern (sēfer habbᵉrîṯ vergl. zu 23_2). V. 22 ist, selbst wenn er dem ersten Berichterstatter zuzuschreiben wäre, immerhin nur als eine Reflexion über dies neue Passahfest zu betrachten, braucht daher historisch nicht unbedingt richtig zu sein; er gibt nur die Meinung des Schreibers wieder. In der Königszeit fiel der Anfang des Jahres in den Herbst (Wellhausen, Prol. S. 106, 107). So wäre es wohl möglich, dass LXX recht berichten, dass das Buch im 8. Monat gefunden sei; Ausführung der Reform und Passahfeier wären im selben Monat nicht unmöglich. Vers 24 schleppt nach und gehört schon zu dem Urteil über Josia, V. 25. Somit wäre V. 23 die Erzählung über Josias Reform zu Ende.

§ 3.

Zeit der Abfassung des ersten Berichtes.

Zur Beantwortung der Frage, in welcher Zeit unser Bericht zum ersten Male schriftlich fixiert worden ist, muss vor allen Dingen das Orakel der Prophetin Hulda herangezogen werden. Mit Rücksicht auf die Erklärungen von c. 22_{19} a β, b und von V. 20 möchte ich annehmen, dass die Geschichte schon vor der Zeit des Einsatzes von V. 15—20 schriftlich fixiert gewesen ist. Das kann aber nur vor der Schlacht von Megiddo (vergl. V. 20), also vor 609 geschehen sein. Ist nun die ganze Quelle, in der diese Geschichte enthalten ist, das Buch der Tagesgeschichten der Könige Judas, vor 609 entstanden, oder haben wir für diese Quelle etwa unsern Bericht als besondere Quelle zu konstatieren? Wie schon der Titel angibt, wird diesem Buche ein fort-

laufend geführtes Jahrbuch der Könige Judas zu Grunde gelegen haben, und diesem Jahrbuche wird unser erster (König, Einl. S. 265) schriftlicher Bericht entnommen sein. Unterstützt wird diese Behauptung durch die genauen Angaben, die sich in 23_8 fanden, und durch die eigentümliche Stellung von V. 9. Wir hätten also hier eine exilische oder nachexilische Bearbeitung einer während des Verlaufes der Ereignisse, zum wenigsten aber bei Jahresschluss gemachten Aufzeichnung. Und da die Ergänzungen sich unschwer feststellen liessen, so lässt sich wohl ein annähernd treues Bild des wirklichen Geschichtsverlaufes rekonstruieren, wie wir es oben versucht haben, viel sicherer, als es zunächst scheint.

§ 4.

Der Bericht der Chronik.

Nun aber findet sich im A. T. noch ein Bericht über die Reform Josias und zwar in der Chronik l. II c. 34_1—35_{27}. Dieser Bericht muss auf seine eigene Entstehungszeit und die seiner Quellen untersucht werden, um zu unterscheiden, ob er zur Ergänzung oder Berichtigung unseres Berichtes benutzt werden muss. Die Chronik ist — darin stimmen wohl alle Forscher überein — um 300 v. Chr. verfasst. Schon dadurch ist ihr historischer Wert weit geringer als der der Könige. Aber ihre Quellen sind nicht mit den uns bekannten Quellen zu identifizieren. So zitiert sie für unsern Bericht „das Buch der Könige von Israel und Juda“ also nicht, wie 2. Kön. 23“ das Buch der Tagesgeschichten der Könige von Juda.“ Wir wollen sehen, in welchen Punkten der Bericht der Chronik von dem der Könige abweicht, um zu entscheiden, ob hier eine bessere Quellenkenntnis oder eine tendentiöse Bearbeitung die Ab-

weichungen verursacht hat. Unter den Abweichungen von V. 8—10 ist auffallend der Zusatz V 8 „zu reinigen das Land und den Tempel“; als wenn Josia schon vor der Auffindung des Gesetzes an eine solche Reinigung des Landes und des Tempels gedacht hätte! Ferner sind die Schwellenhüter in der Chronik schon Leviten; aber die Anstellung von Leviten in dem geringen Tempeldienst ist gerade erst durch die Reformation des Josia nötig geworden, als die Höhenpriester ihrer bisherigen Tätigkeit und Einnahme verlustig gegangen waren. Vor dem Exil wird geredet von levitischen Priestern; aber nach dem Exil sind die Leviten den Priestern untergeordnet, sie tun den groben Tempeldienst. Erst nach dem Exil findet sich eine heilige Scheu, Nicht-Leviten mit dem Heiligen in Berührung zu bringen. So spricht sich hier in der Bezeichnung der Türhüter etc. als Leviten eine spätere Tendenz aus. Die Verhältnisse, die der Verfasser voraussetzt, waren zu Josias Zeit noch nicht möglich. Auch dass das Geld von „Ephraim und Manasse und dem übrigen Israel“ etc. gesammelt sein soll, ist ein Anachronismus. V. 14 ist für die Herstellung der Geschichte bedeutungslos; denn dass der sēfer beim Ausschütten des Geldes gefunden sein soll, trägt zur Erklärung des merkwürdigen Fundes genau so wenig bei, wie der schlichte Bericht der Königsbücher: Hilqia sagt zu Šafan, den sēfer der Torah habe ich gefunden. Wichtiger sind die V. V. 15—18: Šafan bringt den sēfer sofort dem Könige, ohne ihn vorher zu lesen; er liest ferner nicht den ganzen sēfer dem Könige vor, sondern aus dem sēfer. Das Gesetz in 2. Kön. wäre also zweimal an einem Tage ganz vorgelesen, kann also nicht zu grossen Umfang besessen haben. Dagegen berichtet die

Chronik, dass nur **ein**mal und nur **aus** dem sēfer vorgelesen worden sei. Es ist also klar, dass die Zeit, in der der Chronist schrieb, einen weit grösseren sēfer unter sēfer hattorah oder sēfer habbᵉrīṯ verstand als die Zeit des Verfassers der Könige. Das ist aber die Zeit, in der schon der Pentateuch existierte, den man schlechthin התורה nannte. Beachtenswert ist weiter der Unterschied zwischen 2. Chr. 34_{21} und 2. Kön. 22_{13}. Während in letzter Stelle Josia Jahve befragen heisst „für sich und für das Volk und ganz Juda" lässt er nach der Chronik Jahve befragen für sich „und für die, die in Israel und Juda übrig sind." Diese Stelle setzt nicht nur eine enge Zusammengehörigkeit Judas und Israels, sondern vor allem das judäische Exil schon voraus, ein starker Anachronismus! Ferner ist 2. Kön. 23_2 von „Priestern und Propheten" die Rede, 2. Chron. 34_{30} von „Priestern und Leviten." Die übliche vorexilische Zusammenstellung in 2. Kön. ist für die Datierung beachtenswert. Der ausführliche Bericht von der gewaltsamen Reform 2. Kön. 23_{4-20} wird von dem Chronisten in **einem** Verse c. 34_{33} abgemacht. Für das Gewaltige und Einschneidende dieser Umwälzung, das sie für jeden Zeitgenossen haben musste, hat der Chronist kein Verständnis mehr; dass es sich hier um die Abschaffung eines alten eingebürgerten Kultus, ja sogar Jahve-Kultus handelt, weiss er nicht mehr. Er weiss nur, dass Josia alle Greuel aus allen Ländern der Israeliten (der Ausdruck „Israeliten" ist auch bezeichnend für die Zeit des Chronisten) beseitigte und alle, die sich in Israel befanden, nötigte, Jahve, ihrem Gotte, zu dienen. (V. 33). Vielmehr dagegen interressiert den Chronisten das neue Passahfest, die erste nun wieder legitime Feier: 19 Verse in der Chronik und 3 in den Königen. Bis ins Kleinste weiss er die

Zahlen der Opfer zu nennen. Gerade auf diese Schilderung der Passahfeier in der Chronik hat Fries besonders Gewicht gelegt. Dass hier die Chronik auch älteren Quellen folgt, ist ausser jedem Zweifel. Aber etwas sicheres über das Alter dieser Quellen auszusagen ist überaus schwierig. Wenn die Chronik verschiedene Passahfeiern kennt, die sich im wesentlichen durch die Zahl der Opfertiere unterscheiden — wenigstens wird das von der Chronik besonders hervorgehoben — so mag das darauf zurückzuführen sein, dass diese Quellen der Chronik in der Zeit der **Entstehung** des Priesterkodex verfasst sind, wo man dafür besonders Interesse hatte, wo aber bestimmt vorgeschriebene Zahlen für die Opfer noch nicht existierten. Jedenfalls betont der Chronist in keiner Weise den Unterschied zwischen der Passahfeier des Josia und der des Hilqia, den Fries aus 2. Chron. 35$_{11, 12, 13, 14, 16}$ herausliest, „dass man ganz besonders Veranlassung traf, nun am Passahabend vor Einbruch der Nacht den Opferakt selbst beendigen und das Opferfleisch sowohl der Schafe als auch der Rinder an das Volk verteilen zu können.“ Wir haben gesehen, wieweit die Quellen der Könige zurückreichen. Merkwürdig, dass die Könige, wenn das, was Fries hier hervorhebt, das Wesentliche des neuen Passahfestes gewesen ist, davon auch so garnichts berichten. Auch hier gewinnt man den Eindruck, dass spätere Interessen den ursprünglichen Bericht wesentlich verändert haben. Unser Bild, das wir bisher von der Reform gewonnen, haben, kann also der Chronist in keiner Weise verändern oder bereichern.

§ 5.

Ergebnisse der Untersuchung.

Fassen wir nun die wichtigsten Punkte dieser Reform Josias zusammen, so werden wir sagen:

1. Der sēfer ist nach dem Bericht von dem Priester Hilqia im Tempel gefunden und wird zweimal an einem Tage von dem Staatsschreiber Safan gelesen.

2. Er ruft einen gewaltigen Eindruck hervor: Der König zerreisst seine Kleider, schickt sofort zu Jahve, erhebt das Gesetz zum Reichsgesetz und beginnt in höchster Eile mit seiner durchgreifenden, gewaltsamen Reform im Lande Juda.

3. Diese Reform äussert sich durch folgende Taten:

a. Die Aschera wird aus dem Tempel geschafft und verbrannt.

b. Die Wohnungen der q^{e}dēšīm werden niedergerissen.

c. Die Jahve-Priester werden von ihren Höhen nach Jerusalem gerufen, und ihre Höhen verunreinigt. Jeder Jahve-Kultus ausserhalb Jerusalems wird verboten; das bedeutet Kultuseinheit.

d. Das Haus der Feldteufel wird eingerissen und die Feuerstätte im Tale Ben-Hinnom wird verunreinigt.

e. Die der Sonne geweihten Rosse werden beseitigt, und die Wagen der Sonne verbrannt.

f. Die Altäre im Tempel werden abgebrochen.

4. Endlich wird nach den Vorschriften des Gesetzbuches als erster sichtbarer Ausdruck der Kultuseinheit zum ersten Mal ein Passah in Jerusalem von dem ganzen Volke gefeiert.

Für die Bestimmung des sēfer habbᵉrīṯ ergeben sich hieraus folgende Richtlinien:

1. Die Bestimmungen des Gesetzes erscheinen als etwas gänzlich Neues.

2. Das Gesetz muss sich als von Jahve herrührend geben und diese seine Autorität klar und deutlich legitimieren.

3. Es muss einen solchen Umfang besitzen, dass es an einem Tage zweimal und wiederum in nicht zu langer Zeit gelesen werden kann.

4. Es muss sich gegen die Verehrung anderer Götter wenden und vor allen Dingen jeden Jahve-Kult ausserhalb Jerusalems untersagen, den Kult im Tempel zu Jerusalem aber als den allein legitimen hinstellen.

5. Es muss Bestimmungen über das Passahfest enthalten.

B. Untersuchung der uns erhaltenen Gesetze des Pentateuch.

§ 6.

Ist das Gesetz überhaupt noch vorhanden?

Ehe wir nun dazu übergehen, die uns im A. T. erhaltenen Gesetze im Anschluss an diese Richtlinien zu prüfen, müssen wir die Frage beantworten, ob uns überhaupt dieses Gesetz noch erhalten sein kann oder muss. Das Gesetzbuch kann im Exil nicht verloren gegangen sein; denn für den Verfasser der Königsbücher besitzt es eine so grosse Bedeutung, die nur ein noch vorliegendes Gesetz haben kann. Wir dürfen wohl annehmen, dass ein solches Gesetz, das sich als von Jahve gegeben autorisierte und das noch nach dem Exil in Geltung gestanden hat, in das spätere Sammelwerk, den Pentateuch, der schlechthin hattorah

genannt wird, Aufnahme gefunden hat. Wenn es also gelingt nachzuweisen, dass eins von den uns erhaltenen Gesetzbüchern oben genannten Bestimmungen genügt, so wäre der streng historische Nachweis geliefert, dass dieses Buch zur Zeit des Josia zum Reichsgesetz erhoben ist. Wir werden also die Gesetze, die sich im Pentateuch finden auf die oben gefundenen Merkmale hin zu untersuchen haben.

§ 7.

Die drei Dekaloge.

Da sēfer auch „Blatt" bedeuten kann, müssen wir auch die drei Dekaloge bei unserer Untersuchung berücksichtigen. In den beiden Recensionen des Dekalogs Ex. 20 und Dt. 5 findet sich keine Spur von einer Konzentration des Kultus oder einer Polemik gegen die Höhen.

Aber schwieriger liegen die Dinge bei dem sog. jahvistischen Dekalog Ex. 34_{11-26}, der von Fries vor allem auf Grund seiner Schätzung der Chronik, die wir oben zurückgewiesen haben, für das Gesetz des Josia gehalten wird. Aber die Hervorhebung des Jerusalemischen Tempels findet sich erst im letzten Verse (26) und zwar nicht bei der Erwähnung eines Opfers, sondern nur einer Abgabe. Denn da vorher von einem Zentralheiligtum noch keine Rede gewesen ist, und auch nichts in diesem Gesetze darauf schliessen lässt, dass Jahve **nur** in Jerusalem wohne, so muss V. $_{23\ 24}$ durchaus nicht auf Jerusalem hinweisen. Es wird nur geboten, dass dreimal im Jahre das ganze Volk Jahve ein Fest feiere, vor Jahve erscheinen soll; warum nicht jede Stadt in ihrem Heiligtum? Fries sagt S. 52: Die Konzentration sei **weit eher** in Ex. 34_{23-24} ausgesprochen als in Dt. 16_{1-8}; es sei mir gestattet hier ein wenig vorzugreifen; denn mir scheint gerade das Gegenteil von dem

richtig zu sein, was Fries behauptet. Dt. 16_2 redet ausdrücklich von der Stätte, die Jahve erwählt hat, seinen Namen daselbst wohnen zu lassen. V. 5 verbietet ausdrücklich, das Passahfest in einer der Ortschaften zu feiern; alles Volk soll an die Stätte kommen, die Jahve erwählt hat, seinen Namen daselbst wohnen zu lassen. Ex. 34_{23} dagegen redet nur von einem Erscheinen vor Jahve und erst im letzten Verse (26) wird der Tempel zu Jerusalem erwähnt und zwar als Ort der Ueberbringung von Abgaben. Da aber ferner von dem Feste der ungesäuerten Brote schon in V. 18 die Rede war, und jetzt erst in V. 25f. noch eine diesbezügliche Bestimmung folgt, so wäre es sogar nicht einmal ausgeschlossen, dass V. 25f. von einem Späteren hinzugesetzt wären. Aus diesen Gründen kann ich Fries nicht Recht geben, der in Ex. 34_{11-26} das Gesetz des Josia gefunden zu haben meint, vor allem, wenn ein anderes Gesetz des Pentateuchs den geschichtlichen Bedingungen mehr entsprechen sollte.

§ 8.

Das Bundesbuch.

Ebenso kann das Bundesbuch Ex. 20_{22}—23_{33} nicht das von Josia proklamierte Gesetz sein, da es die Verehrung Jahves an verschiedenen Orten sogar voraussetzt. (20_{24}). Auch kennt es noch kein Passahfest.

§ 9.

Das esoterisch-priesterliche Gesetz.

Das nächste grosse Gesetzeskorpus im Pentateuch ist das esoterisch-priesterliche Gesetz: Lev.. Dieses setzt aber schon die Konzentration des Kultus als bestehend voraus und polemisiert nicht mehr gegen den Höhenkult. Ferner finden wir hier schon eine reinliche Scheidung von Priestern und Leviten, die

die Priester den Leviten überordnet, eine Scheidung, die erst im Gefolge der Reform Josias entstehen konnte. In 2. Kön. 23 bahnt sich eine solche Scheidung erst langsam an dadurch, dass die Höhenpriester nicht selbst im Tempel opfern dürfen. Das Gesetz der esoterisch-priesterlichen Pentateuchschicht kann daher auch nicht als das unter Josia gefundene Gesetz angesehen werden.

§ 10.

Der Pentateuch.

Auch der ganze Pentateuch, der erst 200 Jahre später durch Esra und Nehemia Gesetz wurde, kann nicht schon hier etwa zum ersten Mal zum Gesetz erhoben sein; denn erstens wäre das Gesetz viel zu lang, als dass es zweimal an einem Tage hätte vorgelesen werden können, und zweitens wäre es wohl verständlich, wenn nach einem Teile das Ganze seinen Namen erhalten hätte, aber nicht umgekehrt; es muss also der Teil vor dem Ganzen als hattorah existiert haben. Endlich wäre drittens der wichtigste Punkt des Gesetzes, der nach 2. Kön. 22. 23 so scharf zum Ausdruck kam, die Konzentration des Kultus und die Abschaffung der Höhen, ganz versteckt gewesen.

§ 11.

Das Deuteronomium.

Es bleibt mithin nur noch ein Gesetzeskorpus übrig, das Dt., das uns nunmehr beschäftigen wird. Tatsächlich finden sich im Dt. eine Menge Beziehungen zur Reform Josias. Bevor wir aber zur Erörterung dieser Beziehungen schreiten; müssen wir das Buch auf seine Einheitlichkeit hin untersuchen, um zu sehen, ob wir im Dt. ein einziges Gesetzeskorpus vor uns haben, oder ob wir eine Zusammenarbeitung mehrerer Gesetzbücher im Dt. besitzen.

II.

Das Deuteronomium.

A. Literarkritische Untersuchung.

Das Dt. giebt sich als ein selbständiges Ganzes; es ist keiner von den Quellen der vorhergehenden Bücher zuzurechnen. Der Name stammt aus den LXX, welche die Worte K. 17_{18} משנה התורה הזאת mit „die Gesetzeswiederholung“ übersetzten. Tatsächlich heissen sie aber „eine Abschrift dieses Gesetzes“; ausserdem haben jene nicht beachtet, dass der Titel „Deuteronomium“ auch sachlich unrichtig ist, da das Dt. durchaus nicht das zweite Gesetz im Pentateuch ist.

1.

Rahmen des Deuteronomiums.

Was nun die Literarkritik innerhalb des Dt. selbst angeht, so gehen die Meinungen der Gelehrten weit auseinander. Kaum eine Hypothese ist zu Allgemeiner Anerkennung gelangt.

§ 12.

Loslösung von c. 5—26. 28.

Allgemein einig ist man in der Loslösung von c. 31-34 vom eigentlichen Dt.. Diese Kapitel verlassen die Einkleidung in die Mosesrede; sie schildern die letzten Tage des Moses.

In dem übrig bleibenden Teil c. 1—30 gibt sich sofort c. 1—4_{43} als ein besonderer Teil zu erkennen. Denn in 4_{11} haben wir eine neue Ueberschrift mit einer besonderen Einleitung 4_{44-48}. Während im 4_{40} Moses redend gedacht ist, fährt 4_{44} fort: „Dies ist das Gesetz, welches Moses etc.“ So tritt 1—4_{40} gleich

als ganz besonderer Teil hervor. Einige Widersprüche zeigen, dass der Verfasser von 1—4$_{40}$ mit dem etwaigen Verfasser von 5—26. 28 nicht identifiziert werden kann. Denn die Stellung des Verfassers von 2$_{29}$ den Moabitern gegenüber ist gerade entgegengesetzt der Stellung des Verfassers von 23$_{4\ 7}$. Ferner erzählt 2$_{14-16}$, dass die Männer, die am Horeb gestanden haben, sämtlich in der Wüste gestorben seien, während in c. 5$_{2.\ 3.}$ und 11$_{2-7}$ Moses zu derselben Generation redet, die am Horeb gestanden hat. Diese wenigen Punkte genügen, um 1—4$_{40}$ dem Urdeuteronimum, welches wir suchen, abzusprechen.

c. 27 unterbricht die Rede des Moses V. 1. 9 10. Dies Kapitel sieht daher sofort wie ein Einsatz aus; es wird auch von den meisten Forschern dem eigentlichen Dt. abgesprochen. Ob es mit Wellhausen dem Verfasser von 1—4$_{40}$ zuzuschreiben ist, diese Frage geht über den Rahmen unserer Abhandlung hinaus. Auch die c. c. 29—30 sind wenigstens in ihrer jetzigen Gestalt dem Urdeuteronomium abzusprechen, da sie schon das Exil voraussetzen (cf. 29$_{26,\ 27}$, 30$_{1,\ 3}$).

§ 13.

Stammen c. 5—11 und 12—26 von demselben Verfasser?

Es bleibt somit übrig c. 4$_{44}$—26 und c. 28. Da erhebt sich sogleich die Frage, ob c. 4$_{44}$—11 und 12—26. 28 demselben Verfasser angehören oder auch ursprünglich ein einheitliches Ganze gebildet haben; denn in c. 12$_1$ fängt deutlich ein neuer Abschnitt an, auf den 4$_{44}$—11 vorbereiten soll, 4$_{44}$—11 kündigt nämlich fortwährend „die Satzungen und Rechte, die ich Dir heute gebieten werde", an. Ich möchte mit Wellhausen die Einleitung 4$_{44}$—11 dem Verfasser von 12—26. 28 absprechen. Denn erstens ermahnt

4_{44}—11 fortwährend zum Halten eines Gesetzes, von dem wir noch nichts wissen, das erst berichtet werden soll und das nach der Eindringlichkeit der Mahnungen zu urteilen dem Redner schon schriftlich vorliegt. Ferner berichtet diese an den Dekalog sich anschliessende Rede lauter geschichtliche Tatsachen und will selbst garnicht Gesetz sein; die Mahnungen beziehen sich auf das noch zu gebende Gesetz, obwohl dieser Teil den Dekalog und eine Erläuterung des Dekalogs enthält. Weiter ist der wichtigste Punkt des ganzen Gesetzes, um dessentwillen es verfasst ist, in der Konzentration des Kultus zu suchen; davon ist aber erst in c. 12 die Rede, mit dem unter Fortlassung von 4_{44}—11 das eigentliche Dt. einsetzen würde.

Gegen diese Hypothese von Wellhausen ist von König, Kuenen und Steuernagel besonders auf den gleichen Wortschatz der beiden Teile hingewiesen. Kuenen hat in seiner Einleitung (übersetzt von Weber 1887) S. 106 ff. eine Liste von 50 Worten und Wendungen aufgestellt, um die Identität der Verfasser zu erweisen. Wir werden diese Liste im folgenden genau untersuchen. Dabei ergeben sich nun

a) 16 Ausdrücke als termini technici des Verfassers von 12—26, deren sich zu bedienen auch einem späteren Kenner dieser Kapitel bei der Verfassung einer Einleitung sehr nahe liegen musste. Ich werde im folgenden jedesmal zuerst einige Musterbeispiele anführen und dann alle übrigen unter die betreffende Abteilung fallenden Ausdrücke mit der Nummer, unter der sie Kuenen anführt, bezeichnen. Ich tue das der Kürze und Einfachheit wegen.

z. B. 3. אלהים אחרים „(folgen, dienen) andern Göttern“ $13_{3\ 7.\ 14}$; 17_3; 18_{20} und 5_7; 6_{14}; 7_4; 8_{19}; $11_{16\,28}$.

35. שמע auf etwas hören, gehorchen mit אל בקול $13_{1\ 5\ 9\ 19}$; 15_5; 17_{12}; $18_{14\ 15\ 19}$; $21_{18\ 20}$; 23_6; 26_{14}; und 8_{20}; $9_{19\ 23}$; 10_{10}; $11_{13\ 27\ 28}$. termini technici der c. c. 12—26 sind ferner die Nummern: 4 11 13 14 19 24 28 29 30 39 40 43 45. Dazu No. 38 שמר Niph. mit ל und einem Pronomen $12_{13\ 19\ 30}$; 15_9; 24_8; und 6_{12}; 8_{11}; 11_{16}. Wenn man diesen Ausdruck auch nicht als terminus technicus bezeichnen kann, möchte ich ihn doch dieser Abteilung einreihen, da hier die Erklärung nahe liegt, dass diese Wendung dem Verfasser von 5—11 durch die Lektüre von 12—26 geläufig gewesen ist.

b. 12 Ausdrücke ergeben sich als wahrscheinliches Eigentum des Verfassers von 5—11, Ausdrücke, die sämtlich in 12—26 leicht ablösbare Zusätze sind; einige, die durch fetten Druck hervorgehoben sind, sind ganz ohne Zweifel Zusätze:

1. „אהב und אהבה (inf. nom.) von Jahve Israel gegenüber und umgekehrt **19_9**; 23_6; 13_1; und 5_{10}; 6_5; 7_{13}; 11_1.“ Bei Kuenen nicht angeführt sind folgende Stellen $7_{8\ 9}$; $10_{12\ 15\ 18}$; $11_{13\ 22}$. Hier liegen die Dinge ganz klar; Der Mann, der soviel Gewicht auf die Liebe zu Jahve auf Grund des Dekalogs c. 5_{10} legte, dass er die Einleitung zum Dekalog 5_6 in 6_{45} mit den Worten erklärte: „Höre Israel, Jahve ist unser Gott, Jahve allein. Und Du sollst Jahve, Deinen Gott, lieben von ganzem Herzen, von ganzer Seele und mit aller Deiner Kraft,“ der konnte auch innerhalb des Gesetzbuches die Liebe zu Jahve, die ihm so wichtig war, noch besonders hervorheben, wo es ihm am Platze zu sein schien.

5. ארך im Niph. mit ימים 17_{20}; **22_7**; **25_{15}**; und 5_{30}; 11_9; 5_{16}; 6_2; dies cf. 5_{16} offenbar eine aus dem Dekalog stammende Lieblingswendung des Verfassers.

32. שבע Niph., der Eid, den Jahve den Vätern geschworen **13**18 ; **19**8; 263 15 und 610 18 23; 78 12 13; 81 18; 95; 1011; 119 21; Jahve hat den Vätern geschworen, sie zu mehren, ihr Gebiet zu erweitern, das Land zu geben. Das sind wieder Lieblingsgedanken des Verfassers von 5—11 (12 mal hier, nur 4 mal in 12—26), die er unwillkürlich in 12—26 eingestreut hat. Ferner sind in 12—26 Zusatz die Nummern 10, 15 (eine allzu allgemeine Wendung!), 16, 18, 20, 37, 44, 48, 50.

c. Folgende 5 Ausdrücke sind in c. 5—11 offenbare Zusätze: 9, 12, 15, 16, 49. Da wir 15 und 16 schon unter b haben einreihen können, so bleiben hier nur noch 3 übrig.

9. גר „Fremdling, Waise und Witwe" 1018; diese einzige Stelle in 5—11 lässt sich ohne Schaden des Zusammenhangs leicht ablösen.

12. חום „euer Auge habe kein Mitleid" auch nur an **einer** Stelle 716 wahrscheinlich „Zusatz, der dadurch ein fremdes Element in den Gedankengang dieser Stelle bringt, dass er eine Warnung für Israel enthält" (Steuernagel).

49. שמאל in der Formel „rechts und links" (abweichen) in 529 von Steuernagel mit Recht als Zusatz angesehen, weil der ganze Abschnitt aus aneinandergereihten Formeln besteht.

d. Drei Wendungen sind volkstümlicher Art, und daher ihre Verwendung von beiden Verfassern völlig natürlich:

17. ימב inf. Niph. als Adverbium 1315; 174; 1918; und 921.

41. אכל in der Wendung „essen und satt werden" (Steuernagel übersetzt treffend „satt essen").

46. נתן לפנים könnte zwar auf denselben Verfasser schliessen lassen; aber ebenso gut lässt es sich erklären, dass der Verfasser von 5—11 den Aus-

druck gewählt hat, weil er eben in seiner Zeit, die nicht zu spät nach 621 liegen dürfte, üblich war.

e. Drei Ausdrücke, 21, 27, 42 sind aus besonderen Gründen nicht stichhaltig, 21, weil 14_{23} und 17_{19} in der Verbindung mit לִירֹאָה schon unter b als Zusatz erklärt ist, und 20_{18} in ganz anderer Verbindung steht als $5_{1\ 28}$; 6_1; 11_{19}.

47 findet sich erst im Schluss von c. 26, der, wie später gezeigt werden wird, von mir dem Verfasser von 5—11 zugerechnet werden wird.

42 ist nicht stichhaltig, da 28_{68}, die einzige Stelle, die שִׁפְחָה hat, sicherlich sekundär ist, und die beiden Stellen $5_{11\ 18}$ im Dekalog stehen und den Ausdruck אִמָּה mit dem Dekalog des Bundesbuches gemeinsam haben.

Auserdem führt Kuenen noch 13 Ausdrücke an, die c. 12—26 eigentümlich sind, von denen er bei achten erklärt, sie hätten in c. 5—11 überhaupt nicht verwandt werden können (2, 6, 7, 25, 26, 31, 33, 36). Dass No. 22 und 34 nicht in c. 5—11 vorkommen, könnte rein zufällig sein. Dagegen ist die alleinige Verwendung von נָחַל im Niph. (23) c. 12_{10}; 19_3; 21_{16}, schon beachtenswerter. Vollends eigentümlich bleibt es aber, dass sich בָּרַךְ No. 8 in der Wendung „Damit Jahve euch segne“ achtmal 12—26 und kein Mal in 5—11 findet.

So glaube ich hier durch die Untersuchung der von Kuenen aufgestellten Statistik bewiesen zu haben, dass hier der Schluss von der sprachlichen Uebereinstimmung auf die Identität der Verfasser durchaus nicht zwingend ist. Wenn Kuenen S. 108 nun weiter sagt: „Die etwa noch übrig bleibenden Bedenken erledigen sich durch die gewiss sehr natürliche Annahme, dass der Verfasser von 12—26 die Einleitung von 5—12 später und **mit Rücksicht auf die damals bereits**

gesammelten Gesetze geschrieben hat", so widerlegt er sich durch diese Worte selbst. Denn auf Grund dieser Voraussetzung wäre ja auch die Behauptung völlig statthaft, dass zwischen der Entstehung beider Teile das Jahr 623 gelegen habe, und es wäre nun für die Ermittelung des unter Josia gefundenen Gesetzbuches völlig gleichgültig, ob derselbe Verfasser oder ein anderer die Einleitung von c. 5—12 verfasst habe.

König führt in seiner Einleitung S. 210 noch weitere positive Gründe für die Zusammengehörigkeit beider Teile an: 1. „Der Gesetzgeber von c. 12—26 wollte eine Zusammenfassung aller Bundesbedingungen darbieten, durch deren Erfüllung Israel sich den Segen Gottes erwerben könne $12_{1\ 28}$; 13_{18}* 14_{29} etc. 14_{9}; 26_{16-19}." Ich glaube nicht diese Behauptung für unbedingt gültig halten zu dürfen; denn in den angeführten Versen ist nicht gesagt, dass hier **alle** Gebote angeführt seien. die Jahve überhaupt gegeben habe, sondern nur, dass das Volk alle Gebote, nämlich alle, die in diesem Buche ständen, halten sollte. 2. c. 18_{16} habe der Gesetzgeber seine Sammlung mit der Gesetzgebung am Horeb in Zusammenhang gebracht. Aber erstens ist dies die einzige Stelle dieser Art in 12—26, und ferner ist die Zugehörigkeit von V. 13—22 zum Urdeuteronomium sehr fraglich, wie später gezeigt werden wird. Ich glaube so bewiesen zu haben, dass die Zusammengehörigkeit von 5–11 und 12—26 noch nicht zwingend erwiesen ist.

Aus den schon angeführten Gründen halte ich es aber für zweckmässig beide Teile von einander zu trennen. Diese Annahme wird durch die nun folgende Untersuchung von 12—26 noch gestützt werden.

---

* hier muss ein Druckfehler vorliegen; gemeint ist V. 19.

2.

Dt. 12—26.

c. 12—26 ist ein im grossen und ganzen einheitliches Gesetzeskorpus. 12_1—16_{17} Kultusgesetze.

16_{18}—19_{21} Theokratische Aemter und das Gerichtswesen.

20_1—25_{19} Gesetze verschiedenen Inhalts.

Der Versuch einer eingehenderen Disponierung bereitet aber schon wesentliche Schwierigkeiten.

§ 14.

Ist die Annahme mehrerer Quellen in 12—26 notwendig?

Besonders gross ist der Wirrwarr in c. 20—25; Das Kriegsgesetz c. 20 wird von dem Kriegsgesetz c. 21_{10-14} durch 21_{1-9} getrennt, ein Gesetz, das von der Sühnung eines von einem Unbekannten verübten Morde handelt. 23_{10-15} ein drittes Kriegsgesetz. Dazwischen eine Reihe von Familiengesetzen, die aber auch wieder durch 22_{1-12} unterbrochen werden. Auch 22_{1-12} ist nicht völlig klar: V. 5 mitten zwischen 4 und 6 ohne Uebergang und ohne Beziehung zum vorhergehenden oder folgenden. Ebenso ist zwischen V. 8 und 9 schlechterdings kein Uebergang zu finden. Ferner stehen die Gesetze $23_{10-15\ 16}$ f. $_{18}$ f. ohne Zusammenhang hintereinander. V. 20 f. unterbricht den Zusammenhang zwischen 18 f. und 22. V. 25 ohne Beziehung z. V, 24. V. 26 zu V. 25 gehörig weiter ohne Beziehnng zu c. 24_1 ff. c. 24_6 und $_{10}$ gehören zusammen. Die Gesetze V. 7 und 8 f unterbrechen ohne Zusammenhang untereinander den Zusammenhang zwischen 6 und 10. c. 25_1 steht vereinzelt da. V. 11 f. und V. 13 ohne inneren Zusammenhang und ohne Beziehung zum vorhergehenden oder folgenden.

Von diesem Wirrwarr in c. 20—25 geht Steuernagel in seinem Werk „Die Entstehung des deuteronomischen Gesetzes aus zur Scheidung der Quellen des Dt's. König und Cullen haben gegen die Hypothese Steuernagels eingewendet, es sei nicht statthaft auf Grund des Wechsels einer pluralischen und singularischen Anrede zwei Quellen im Dt. zu scheiden. Nun finden sich zwar im A. T. mehrere Stellen, in denen Singular und Plural abwechseln, Stellen, bei denen kein Mensch an eine Quellenscheidung denkt. Maleachi 1_{6-9}; 2_{13-15}. Aber gerade in den Gesetzesabschnitten Ex. 20_{22-24} und 22_{20-23} macht Baentsch eine Quellenscheidung sehr wahrscheinlich. So hat auch die Quellenscheidung in c. 5—11 einen hohen Grad von Wahrscheinlichkeit für sich. Aber die Tatsache, die ich oben erwiesen zu haben meine, dass 5—11 und 12—26 kaum von einem Verfasser sein können, sicherlich aber nicht zu gleicher Zeit entstanden sind, lässt höchstens die Annahme einer Vereinigung zweier Einleitungen zum Dt. zu. Dieser Wechsel im Numerus der Anrede ist auch bei Steuernagel nur deshalb wichtig geworden, weil er c. 5—11 zum Urdeuteronomium rechnen zu müssen glaubt, und sich in diesen Kapiteln nur eine derartige Scheidung vornehmen lässt. Aber nicht nur in c. 20—25 sondern in dem ganzen Dt. finden sich schwerwiegende Unklarheiten in der Disposition. So fällt z. B. gleich in c. 12 die Breite des Stils und die häufige Wiederholung derselben Gedanken ja derselben Worte auf. (Hier konstatiert auch Klostermann, Deuteronomium und Grágás S. 19, Dubletten). Ferner ist die Stellung von c. 15_{1-18} eigentümlich; **inhaltlich** gehört diese Stelle zu c $24_{10\ 22}$; nur ein **äusserlicher** Zusammenhang muss zwischen dieser Stelle und dem vorhergehenden konstatiert werden. V. 22 „in jedem Jahr“ V. 28 „nach je drei Jahren“, c. 15_1 „nach je sieben

Jahren". Dagegen wird eine inhaltliche Verwandtschaft nur leise angedeutet durch das „zu Ehren Jahves". Schon hier sei bemerkt, dass, wenn sich nun 15_{1-18} glatt, logisch und lückenlos in c. 24_{10-22} einreihen lassen sollte, vielleicht selbst dort eine wirklich vorhandene Lücke völlig ausfüllen sollte, die Vermutung mehrfach begründet wäre, dass in einer älteren Quelle 15_{1-18} wirklich in 24_{10-22} gestanden hätte und nur der Steigerung wegen hier angereiht wäre. Wir kommen hierauf noch einmal zurück. In 16_{20} ferner bricht das eben erst begonnene Richtergesetz plötzlich unvollendet ab, und V. 21 geht zu einem ganz andern Stoffe über. V. $_{21}$—17_{7} ist inhaltlich verwandt mit c. 13. Dass beide Stücke soweit auseinanderstehen, ist im höchsten Grade bemerkenswert. In c. 17_{8} fährt das 16_{20} abgebrochene Richtergesetz wieder fort. Dann folgen das Königsgesetz, das Levitengesetz (Priestergesetz) und Erörterungen über das Prophetentum. Erst c. 19 setzen wieder Gesetze ein, die vom Gerichtswesen handeln. Dass die Erörterungen über das Prophetentum c. 18_{9-22} getrennt sind von den Erörterungen über die Propheten c. 13_{1-6}, ist auch höchst eigentümlich. Hier ist aber nicht mit Steuernagel ein Widerspruch zwischen den beiden Erörterungen über das Prophetentum darin zu finden, dass etwa der Verfasser von c. 18_{9-22} das Kennzeichen eines falschen Propheten in dem Nichteintreffen seiner Weissagung sähe, während c. 13_{1-6} mit der Möglichkeit des Eintreffens seiner Weissagung selbst bei einem falschen Propheten rechne. Denn in c. 18 ist von falschen Jahve-Propheten die Rede, während c. 13 von Propheten anderer Götter redet.

Dagegen finden sich einige andere Widersprüche. Der erste findet sich in c. 12. Er ist zwar auf den ersten Blick nicht auffallend, wird aber später bei der genaueren Betrachtung der Quellen eine grössere Be-

deutung bekommen. Deshalb sei er gleich hier angeführt, obwohl er zu gering ist, vielleicht auch auf andere Weise gehoben werden könnte, als dass er unsere Vermutung verschiedener Quellen zu stützen vermöchte. In V. 15 ist nämlich die Schlachtung zu Hause unter allen Umständen gestattet, während V. 21 sie nur im Falle der Erweiterung des Gebietes, wenn der Weg zu weit ist, zulässt. Der zweiter Widerspruch könnte mit König Einl. S. 212 gehoben werden durch die Behauptung, dass ja V. 4 nur unter der Bedingung der ausschliesslichen Jahve-Verehrung ausgesprochen sei, wenn nicht V. 11 behauptete, die Armen würden nie verschwinden; daraus folgt aber nach V. 5, dass also Israel nie das ganze Gesetz beobachten wird; dann werden aber all die Verheissungen gegenstandslos und zwecklos. Also müssen wir hier doch einen Widerspruch konstatieren. Ferner werden — und das ist der dritte Widerspruch — $16_{18\ 20}$ in allen Städten Richter eingesetzt, die völlig überflüssig wären, wenn nach 21_5 die Priester, die Söhne Levis **jede** Rechtssache schlichten müssten. Wenn in demselben Kapitel V 2 die Richter doch erwähnt sind, so ist zu bemerken, dass hier die Richter an zweiter Stelle stehen und ferner in diesem Kapitel nur einmal genannt sind, endlich bei der weiteren ceremoniellen Handlung nichts zu tun haben und völlig unerwähnt bleiben, als wären sie garnicht mehr zugegen. Die Priester dagegen haben hier sehr wichtige Funktionen auszuüben. So ist hier in V. 2 וּשְׁפָטֶיךָ als Zusatz anzusehen und nicht etwa V. 5. Der oben konstatierte Widerspruch bleibt also bestehen.

Die genauere Betrachtung der einzelnen Gesetze wird uns auch einige stilistische Verschiedenheiten zeigen.

Gewiss leiden die meisten alten Gesetze an schlechter Disponierung; aber so sprunghafte Uebergänge von einer Sache zur anderen wie z. B. in $16_{20\ 21}$ oder 21_{23}; 22_1, überhaupt der Wirrwarr in 20—25 lässt sich nicht einmal durch Annahme von Ueberarbeitungen erklären. So glaube ich mich Steuernagel anschliessen zu müssen, wenn ich im Dt eine Zusammenarbeitung mehrerer Quellen vermute. Wir werden also im folgenden die c. 12—26 auf ihre Quellen hin zu untersuchen haben.

§ 10.

Versuch einer Wiederherstellung der Quellen des Dt.

a. Untersuchung des Dt. von den Kapiteln 20—25 aus.

Von den c. 21—25 geht nun auch Steuernagel bei seiner Quellenscheidung aus. Wenn wir die Gesetze dieser Kapitel der Reihe nach durchgehen, so finden wir erst in 21_{15} eine kleine Reihe von Gesetzen beginnen, die innerlich verwandt sind und gute Uebergänge besitzen: V. 15—17 Das Recht des Erstgeborenen von zwei Söhnen, V. 18—21 Behandlung eines missratenen Sohnes; dies Gesetz schliesst V. 21 mit der Möglichkeit, dass der missratene Sohn gesteinigt werden muss, woran sich V. 22 f ein Gesetz über die Behandlung eines Hingerichteten anschliesst. c. 22 springt zu einer ganz anderen Sache über, zu dem Fundrecht. Die vorher genannten Gesetze handelten vom Familienrecht. Davon handelt aber nun erst wieder c. 22_{13} und nun bis 23_1 ohne Unterbrechung mit glatten, logischen Uebergängen. $23_{2\ 9}$ schliesst sich nun dem Inhalt nach auch ganz ungezwungen und natürlich an; ebenso an diese Verse wie immer noch weiter erläuternde Zusätze c. $23_{18\ 19}$ und $_{22-24}$. Dieser Partie von

Gesetzen ist aber eigentümlich, dass in ihnen fortwährend als wichtige Persönlichkeiten, die entscheidende Bedeutung haben, die zᵉqēnīm, die Aeltesten. angeführt werden: 21_{19}; $22_{15\ 16\ 17\ 18}$. Eben diese Aeltesten spielen aber auch in dem Gesetz von 20_{1-9} eine grosse Rolle: V. 2 3 4 6. Wir werden somit geneigt sein, dieses Gesetz der oben angeführten Reihe anzugliedern. Von der Stellung des Weibes wie 22_{13}—23_{1} handelt nun aber weiter 24_{1-5}. Dieses Gesetz, das aus zwei Teilen besteht, setzt jedesmal mit „wenn jemand" ein, V. 1 und 5. Derselbe Ansatz kommt aber in den von uns schon zusammengestellten Gesetzen 5 mal vor: $21_{15\ 22}$; $22_{13\ 22\ 28}$. Dem Inhalt und der einleitenden Wendung nach werden wir also auch dieses Gesetz der obigen Reihe anschliessen. Wieder von der Stellung nämlich vom Schutz des Weibes handelt 25_{5-10}. Hier kommen ausserdem die Aeltesten V. 7 8 und 9 in derselben Funktion vor wie in den vorigen Gesetzen. Wir werden daher auch dieses Gesetz der obigen Sammlung anreihen. In c. 19_{12} finden wir auch die Aeltesten in einer ihnen eigentümlichen Funktion. Es muss also in dieser Quelle ein Gesetz über die Asylstädte gestanden haben. Dies Gesetz beginnt V. 11 mit „wenn dagegen jemand". V. 11 und 12 lassen sich daher mit einiger Sicherheit unserer bisherigen Zusammenstellung anreihen. Dies Gesetz steht auch insofern im Zusammenhang mit 21_{1}ff. als in 19_{12} von einem vorsätzlichen Morde gehandelt wird unter der Voraussetzung, dass der Mörder verhaftet ist, während c. 21_{1} ff. den Fall setzt, dass man nicht weiss, wo und wer der Mörder ist. Es ergiebt sich nun folgende Reihe, die wir von nun an mit A bezeichnen wollen: $19_{11\ 12}$; $21_{1-9\ 15-22}$; 22_{13}—$23_{9\ 18-19\ 22-24}$; 24_{1-5}; 25_{5-10}.

Ich habe schon darauf hingewiesen, dass in c. 22_{1} ein gänzlich neues Gesetz beginnt, das sich auch im

Stil von den vorhergehenden unterscheidet. Es handelt sich c. 22_{1-3} um Rückgabe gefundener Gegenstände; an dieses Gesetz reiht sich klar und logisch V. 4 an, dem gestürzten Tier des Nächsten soll man seine Hülfe nicht versagen. Es handelt sich also in diesem Vers um einen gewissen Tierschutz. Dieser Tierschutz wird dann in V. 6 f. auf die Vögel ausgedehnt. Daran schliesst sich V. 8 ein Gesetz an, das die allgemeine Sicherheit betrifft. Mit Uebergehung der Gesetze, die schon A zugerechnet sind, können wir nun zunächst auf 23_{16}, in dem der Schutz eines fremden nach Israel übergelaufenen Sklaven geboten wird, während V. 20 f den Israeliten vor Wucher seines Volksgenossen schützt. c. 23_{20-21} gehört inhaltlich zusammen mit 24_{10}. c. 15_{1-8} hat aber, wie schon oben darauf hingewiesen ist, in ihrem jetzigen Zusammenhang nur ein formelles Recht, und die Vermutung, diese Stelle habe ursprünglich in 24_{10-22} gestanden, wäre mehrfach begründet, wenn sie sich wirklich lückenlos in dieses Kapitel einfügen lasse. Das trifft nun wirklich zu. Während man 24_{14} nicht recht weiss, warum nun auf einmal der Arme (V. 12) mit einem Tagelöhner spezialisiert wird, so ergäbe sich dagegen das Gesetz über die Löhnung des Tagelöhners ganz natürlich hinter c. 15_{18}: Den Knecht sollst du nach 6 Jahren entlassen (V. 12), dass soll dir nicht zu viel erscheinen (V. 18), denn er hat dir doppelt soviel erarbeitet, als du einem Tagelöhner an Lohn hättest zahlen müssen. (V. 18). Aber auch den Tagelöhner sollst du nicht bedrücken durch Vorenthaltung des Lohnes (c. 24_{14}), sondern du sollst ihm den Lohn pünktlich zahlen. Auch mit dem vorhergehenden ist der Zusammenhang klar: Von einem Armen sollst du kein Pfand nehmen (V. 12, 13), und nicht nur das, du sollst sogar alle 7 Jahre alle Schulden erlassen, alle 7 Jahre soll ein Erlassjahr stattfinden

(c. 15_1). Dieser ganze Abschnitt c. 24_{10-22} mit Einschluss von c. 15_{1-18} gehört nun inhaltlich zu 23_{20}. Daran kann aber V. 25 f angereiht werden, da in Israel Zins nehmen und Diebstahl nicht weit von einander entfernte Begriffe waren; V. 25 f. würde dann nur bestimmen als Nebenbemerkung (vielleicht bewusst eingeschaltet), wieviel man von dem Weinberg oder Kornfeld im Vorbeigehen verzehren darf, ohne Diebstahl zu verüben. Nun geht der Verfasser in 24_6 wieder zum ersten Gedanken über: Du darfst nicht nur nicht Zins nehmen, sondern auch nicht einen Gegenstand zum Pfand nehmen, der dem Nächsten zum Lebensunterhalt dient (24_6)* oder zur Kleidung (V. 12). So wäre hier hier ein guter Zusammenhang geschaffen. Diesen Gesetzen ist eigentümlich die knappe Form und das häufig einleitende „wenn du". Ausserdem behandeln sie sämtlich kleine bürgerliche Fälle. Auch ist ihnen allen eine humane Tendenz eigen, so dass man sie unter dem Namen „Humanitätsgesetze" zusammengefasst hat. Ebenso eine humane Tendenz befolgt 25_{1-3}: Um die Ehre des Nächsten nicht zu verletzen, darf er nicht mehr als die vorgeschriebene Zahl von Stockschlägen erhalten. Weiter haben wir in 23_{10-15} ein Kriegsgesetz; es handelt von der Reinerhaltung des Lagers. Da nun 23_{10} und 21_{10} beide mit denselben Wendungen ein Kriegsgesetz einleiten, so werden wir auch 21_{10} diesem Gesetz anreihen. Auch der Uebergänge wegen brauchen wir keine Bedenken zu tragen, diese Gesetze zusammenzustellen. Aus denselben Gründen rechne ich auch c. 20 zu dieser Reihe. Steuernagel rechnet diese Stelle seiner Singularquelle zu, und da bei

* V. 7 ist als Anhang an V. 6 sehr erklärlich. Es ist verboten das Leben zum Pfand zu nehmen; es ist verboten den Volksgenossen zu rauben.

ihm die Kriegsgesetze zur Pluralquelle gehören, was schon wegen des Anfanges „wenn du“ nicht gut angeht, so muss er hier c. 20_1 als nachträglichen Zusatz ansehen. Dieser Hypothese sieht man aber das Gezwungene zu gut an. Inhaltlich wie formell gehören die drei Kriegsgesetze zusammen, und sind nur mit Gewalt von einander zu trennen. Da nun die Kriegsgesetze erstens der Form nach „wenn du“ und zweitens ihres humanen Inhalts wegen sehr gut zu der oben genannten Reihe passen, so werden wir sie unter die Humanitätsgesetze einreihen und sehen, ob durch Herstellung einer klaren Reihenfolge sich diese Gesetze als zu einer Reihe gehörig erweisen: Hinter 21_{14} kann in dieser Quelle das Gesetz 23_{10-15} gestanden haben. Weil es sich in 21_{10-14} um die Kriegsgefangene als **Gattin** handelte, hat der Zusammenarbeiter darauf die Familiengesetze der Quelle A folgen lassen. Darauf hat er in seiner ersten Quelle das zweite Kriegsgesetz übersehen und hat gleich — obwohl zusammenhanglos — mit dem Fundrecht begonnen 22_{1-4}. Also: 21_{10-14}; 23_{10-15}; $22_{1-4\ 6-8}$; 23_{16}f. 20f; $24_{6\ 10-13}$; 15_{1-18}; 24_{14-22}; 25_{1-3}. Das Kriegsgesetz von c. 20, dass nur durch c. 21_{1-9} (A) von 21_{10} ff. getrennt ist, werden wir in seiner Stellung lassen. Diese neue Reihe bezeichnen wir mit B.

Vielleicht gehört in diesen Zusammenhang irgendwohin c. 25_4, ein Stück, das völlig versprengt ist.

b. Untersuchung des Dt. von c. 12 aus.

Nachdem wir die c. 12—26 von 20—25 aus untersucht haben, wollen wir nun das Dt. von c. 12 aus analysieren. Wir wollen sehen, ob sich die Quellen, die sich hier feststellen lassen, mit denen, die wir von 21—25 aus konstatiert haben, die Hand reichen. Wir haben schon oben auf die Breite des Stils und die

häufige Wiederholung derselben Gedanken wie auf einen Widerspruch in c. 12 hingewiesen. In V. 8—12 steht ein Gesetz. das die Kultuseinheit gebietet. Dieses Gesetz findet sich schon in V. 2—7, V. 21 erteilt ferner die Erlaubnis, wenn der Weg zu weit ist, auch zu Hause schlachten zu dürfen. Diese Ausnahme findet aber erst dann statt, wenn V. 20 Jahve das Gebiet erweitert. Das ist aber etwas ganz anderes, als wenn in V. 15 überhaupt das Schlachten zu Hause gestattet ist. Ich versuche folgende Erklärung: V. 8—12 und V. 15 16 gehören ursprünglich zusammen: Hier wird Kultuseinheit gefordert; Opfer dürfen nur an dem Ort dargebracht werden, den Jahve erwählen wird. Aber Schlachtung ist nicht immer ein Opfer. Schlachten darfst du zu Hause nach Herzenslust. Dagegen gehören wieder zusammen: V. 1—7 und 13—14 17—22 (ohne 20 b β) 26—27. Also auch hier wird Kultuseinheit gefordert. Aber wenn der Weg zu weit ist, wenn Jahve dein Gebiet erweitert, dann darfst du auch zu Hause schlachten. Dann ergiebt sich, dass bei der Zusammenarbeitung beider Gesetze aus dem einen der Zusatz 20 b β und 23—25 dem anderen beigefügt ist (worauf die fast wörtliche Uebereinstimmung führt), um das gänzliche Verbot der Schlachtung ausserhalb des von Jahve erwählten Ortes abzuschwächen. Darauf wird ohne wesentliche Unterbrechung c. 13_2 fortgefahren mit den möglichen Versuchungen zur Abgötterei, d. h. mit den Versuchungen das eben gegebene Gebot nicht zu halten. Danach setzt in c. 14_{22} eine nähere Bestimmung der Gegenstände ein, die verzehntet werden sollen, und eine Anweisung über die Form, in der der Zehnte entrichtet werden soll. Diese Stelle giebt sich als zur selben Quelle gehörig auch dadurch, dass mit der Möglichkeit gerechnet wird, dass der Weg zum Heiligtume zu weit sein könne (V. 24). Während nun

in jedem Jahre der Zehnte (d. i. im Gegensatz zu V. 28 eine nicht abgemessene beliebige Menge; die Art der Abgabe, nicht die Menge ist mit „Zehnten“ bezeichnet) am Zentralheiligtum im Familienkreise bei fröhlicher Feier verzehrt werden soll, soll alle 3 Jahre der **volle** Zehnte den Leviten, Fremdlingen, Waisen und Witwen der Heimat zufallen (V. 28—29). Mit Uebergehung von 15_{1-18}, eine Stelle, die wir oben schon in c. 24 eingereiht haben, folgt nun das Gesetz über die Darbringung der Erstgeburt (15_{19-21}). Also auch hier wird der Zusammenhang durch Ausscheidung von $15_{1\ 18}$ reiner. V. 22 und 23 ist wieder der bekannte Zusatz aus $12_{15\ 16}$. Auf die Opfergesetze folgen nun die Festgesetze 16_{1-7}. c. 16_{18} setzt nun ein, als ob Gesetze über die Befugnisse der Richter folgen sollten; aber schon V. 21 ist von ganz anderen Dingen die Rede. Wir bezeichnen die zusammenhängende Reihe: $12_{2-7\ 13\ 14\ 17-22\ 26-27}$; 13_{2-18}; 14_{22-29}; $15_{19}-16_{20}$ mit C.

Nun folgen auf einmal wieder Gesetze kultischen Inhalts: $16_{21}-17_{1}$ verbietet die Errichtung von Ascheren und Masseben, und 17_{2-7} setzt auf Abgötterei, die durch 2 oder 3 Zeugen zu erweisen ist, die Todesstrafe. Wir werden versucht sein, $16_{21}—17_{7}$ zu c. $12_{8-12\ 15-16}$ in Beziehung zu setzen. Ausserdem haben wir c. $14_{1\ 21}$ übergangen, ein Katalog der Tiere, deren Genuss dem Israeliten verboten ist. Wenn dieser Katalog mit dem des EP übereinstimmte, so hätten wir Grund, ihn mit Steuernagel als einen späteren Einsatz zu erklären. Da das aber nicht der Fall ist, so wäre nur dann ein Grund dazu vorhanden, wenn er im Zusammenhang unserer Quelle nicht haltbar ist. Wir werden aber sehen, dass dieser Katalog an seiner Stelle vorzüglich passt. Auch ist es sehr natürlich, dass sich gerade im harten Kampfe gegen Abgötterei ein Katalog von Tieren bildete,

die anderen Göttern heilig waren und deren Genuss daher einen Dienst fremder Götter bedeutete und so den Israeliten verunreinigte. Nun schliesst aber die Speisegesetzgebung 14_3 vorzüglich an 12_{16} an. Nur die kleine Sonderbestimmung, die auch hinter V. 21a auffällig nachklappt, V. 21 b möchte ich als Zusatz aus Ex. 34_{26} gestrichen wissen. Es würde dann diese Quelle sagen wollen: Ihr könnt ruhig zu Hause schlachten; die Schlachtung braucht nicht unbedingt ein Opfer zu sein; aber nun, wenn ihr mit der Schlachtung den Opferbegriff nicht mehr verbindet, esst trotzdem nichts Unreines. Also würde der Verfasser hier immer noch vom Opfer reden, wenn er auch einen anderen Opferbegriff abweisst. Und nun geht er ganz natürlich über zu dem Altar, auf dem die Opfer Jahve dargebracht werden sollen, der daher nicht durch eine daneben stehende Aschere entweiht werden darf (16_{21}). 16_{21}—17_1 schliesst sich so ganz korrekt an. Nachdem der Verfasser von dem reinen Jahve-Dienst gehandelt hat, redet er V. 2—7 von der Strafe des Götzendieners. Die so entstandene Reihe: $12_{8-12\ 15-16}$; 14_{3-21}; 16_{21}—17_7 bezeichnen wir mit F (da D und E Verwirrung bringen könnten).

In 17_{8-13} fliessen deutlich zwei Quellen ineinander über. Es ist unklar ob den Priestern oder dem derzeitigen Richter die Entscheidung zusteht. Wiederum ist c. 16_{18} ein Richtergesetz begonnen und völlig unvollendet durch 16_{21} - 17_7 unterbrochen. Hier ist aber von Richtern in allen Orten die Rede. Dass aber nun der Richter an der Stätte, die Jahve erwählen wird, eine grössere Bedeutung haben soll als die andern, während er doch kein Kultbeamter ist, ist merkwürdig. Möglich sind zwei Erklärungen: 1. Es können Zusätze in den ersten Text eingeführt sein nämlich 17_8 b „so mache dich auf und ziehe

hinauf an die Stätte, die Jahve erwählen wird" „zu den levitischen Priestern" etc., oder 2. Es fliessen zwei Quellen zusammen, von denen die eine als Fortsetzung zu 16_{20} die Gerichtsbarkeit den Richtern in den einzelnen Orten überträgt, die andere die Entscheidung über schwerere Fälle den levitischen Priestern am Centralheiligtum überlässt. Mit Rücksicht darauf, dass wir nachher auch in c. 19_{1-13} das Zusammenfliessen zweier Quellen werden zu konstatieren haben, möchte ich mich für die zweite Möglichkeit entscheiden. Jetzt folgen drei Gesetze, die mit c. 17_{13} nur in ganz losem und besser gar keinem Zusammenhang stehen: das Königsgesetz 17_{14-20}, das Priestergesetz 18_{1-8} und eine Ausführung über wahre und falsche Propheten V. 9—22. Dagegen schliesst sich c. 19 sehr gut an c. 17_{8-13} an, in dem schwere Fälle zur Behandlung kamen. Hier handelt es sich um unvorsätzliche Tötung und um Schutz des Lebens des unschuldigen Täters. Nun lassen V. 8—10 auf die Reihe C schliessen während V. 11—13 wegen der Erwähnung der Aeltesten schon oben zu A gerechnet ist. Auch werden hier אח und רע in der Bedeutung „Nächster" durcheinander gebraucht. Im folgenden werden wir sehen, das die Reihe C mit B zusammengehört und, da V. 11—13 zu A gehört, wird dadurch unsere Vermutung zweier Quellen bestätigt. Wir haben oben gesehen, dass B von humanitären Bestimmungen völlig durchdrungen ist. Solche treten aber in F nur einmal auf und zwar hier, wo wir die Zusammenarbeitung zweier Quellen zu vermuten Grund hatten. Ganz anders aber in C, einer Reihe, die fast durchgängig humane Tendenzen verfolgt, so gleich in der Erwägung, dass der Weg zu weit sein könnte 12_{21} 14_{24} 19_{8-9}; dann 12_{19} 14_{27} den Leviten sollst du nicht im Stiche lassen. $14_{28\ 29}$ der Zehnte gehört

alle drei Jahre den Armen etc. Wir werden also vermuten, dass C und B zusammengehören. Nun folgt auf c. 19_{1-10}, dem Gesetz von den Asylstädten, eine Vorschrift V. 14, deren Nichtbefolgung gewiss häufig Grund zum Streit gegeben hat; darauf V. 15—19 der Civilstreit vor Gericht. Und nachdem der Civilstreit erledigt ist, der behandelt war in 16_{18-20} 17_{8-13} $19_{1-10\ 14-19}$ geht der Verfasser in c. 20 über zu dem Streit der Völker, zu den Kriegsgesetzen. So wäre auch hier ein guter Zusammenhang hergestellt. Wir identifizieren somit die Reihen B und C und bezeichnen sie mit B. B umfasst also:

1. Kultusgesetze (Konzentration, Strafe der Abgötterei, Opfer, Feste);
2. Gerichtsgesetze;
3. Kriegsgesetze;
4. Bürgerliche Gesetze humanen Charakters.

Zu B gehören also: $12_{2-7.\ 13\ 14\ 17-22\ 26-27}$; 13_{2-18}; 14_{22-29}; $15_{19-16\ 20}$; ein Teil von 17_{8-13} und 19_{1-10}; ferner 19_{14-19}; 20_{1-20}; 21_{10-14}; 23_{10-15}; $22_{1-4\ 6-8}$; $23_{16\ f.\ 20\ f}$; $24_{6\ 10-13}$; 15_{1-18}; 24_{14-22}; 25_{1-3} und 25_{4}.

Da nun 19_{11-13} zu A gehört, so ist an dieser Stelle nur noch eine Verbindung mit F möglich. Die Uebergänge liegen nach beiden Seiten auch völlig klar: 19_{1-10} ist von unvorsätzlicher Tötung, V. 11—13 von vorsätzlicher Tötung c. 21_{1-10} von Mord unter der Voraussetzung, dass der Mörder nicht zu finden ist, die Rede. Wir hätten so also eine Quelle hergestellt, die folgende Stücke umfasst: $12_{8-12\ 15\ 16}$; 14_{3-20} ab α; 16_{21}—17_{7}; ein Teil von 17_{8-13} und 9_{1-10}; 9_{11-13}; $21_{1-8\ 15-23}$; 22_{13}—$23_{9\ 18\ 19\ 22-24}$; 24_{1-5}; 25_{5-10}. Wir bezeichnen diese Quelle mit A. Sie enthält:

1. Kultusgesetze (Konzentration, Verbot der Schlachtung unreiner Tiere, Strafe der Abgötterei);
2. Gerichtsgesetze;
3. Familiengesetze.

c) Einleitung und Schluss beider Quellen.

Nun muss aber jeder von den beiden von uns gefundenen Gesetzeskörper eine Einleitung und einen Schluss besessen haben. Steuernagel, der ja 5—11 auch mit zum Urdeuteronomium rechnet, hat durch seine Quellenhypothese auch die Schwierigkeit gelöst, die in dem doppelten Anfang 4_{44} und $_{45}$ liegt. Trotzdem ich c. 5—11 nicht zum Urdeuteronomium rechnen zu dürfen glaube, stehe ich doch nicht an, diesen doppelten Anfang V. 44 u. 45 auf die zusammenarbeitung zweier Quellen zurückzuführen. Dann würde ein Späterer c. 5—11 zwischen die beiden Ueberschriften u. den Text des Gesetzes eingeschoben haben. Welcher von beiden Quellen nun die eine und welcher die andere Ueberschrift angehört hat, wird sich schwer entscheiden lassen, ist aber auch völlig gleichgültig.

Der Schluss beider Quellen muss gesucht werden in den cc. 26 28 und 29. c. 26_{1-15} möchte ich der Quelle B zuschreiben, weil V. 12ff. direkt Bezug nimmt auf c. 14_{28}f.. In c. 26_{1-15} hätte dann B einen durch seine liturgische Form erhebenden völlig genügenden Schluss. In c. 28 setzen V. V. 47—69 das Exil voraus mit all seinen schrecklichen Erfahrungen. In dem Stück 1—46 hat Steuernagel mit Recht auf die Parallelen in der Segen- und Fluchrede aufmerksam gemacht. Er hat alle Verse, die diese Parallelität stören, ausgeschieden. Diese Zusätze 8a—11 20a—22 25a—42 sind Erweiterungen des Segens und Fluches, die z. T. auch durch die Schrecken der Eroberung

des Landes hervorgerufen sein können. Endlich erklärt Steuernagel noch c. $30_{15\ 19b\ 20}$ als zum eigentlichen Gesetze gehörig. Aber während es schon unmöglich ist aus den umständlichen Schlusskapiteln, die offenbar unendlich viele Erweiterungen erfahren haben, mit einiger Bestimmtheit ursprüngliche Bestandteile herauszufinden, ist es bei diesen Versen vollends Vermutung, wie auch Steuernagel selbst zugiebt. Dass diese Worte sich als letzter Schluss sehr gut eignen würden, darin hat Steuernagel völlig recht. Es lässt sich daher erst recht nicht entscheiden, ob 28_{1-46} und $30_{15\ 19b.\ 20}$ den Schluss des ganzen Werkes oder etwa den Schluss der Quelle A gebildet hat, für die wir noch keinen Schluss gefunden haben.

d. Die keiner von den beiden Quellen angehörigen Gesetze.

Die Gesetze 17_{4}–18_{22} konnten wir keiner von beiden Quellen zuweisen. Das Königsgesetz 17_{14-20} mag zur Zeit Manasses oder wenigstens unter dem Eindruck der Zeit Manasses entstanden sein. Wenigstens finde ich keinen Grund, es dem Zusammenarbeiter der beiden Quellen abzusprechen, da es in einem Zusammenhange steht, der im grossen und ganzen wohldisponiert ist: Richtergesetz, Königsgesetz, Priestergesetz und Prophetengesetz. Gegen seine ursprüngliche Stellung im Dt. beweist nichts c. 17_{18}. Denn der Zusammenarbeiter hatte schon zwei schriftliche Gesetze vor sich und war dabei, sie in einem Buche zu vereinigen, das einst Gesetzeskraft zu erhalten bestimmt war. Den König Josia **musste** dieses Gesetz **nicht** beleidigen oder zurückstossen. Dass das Levitengesetz c. 18_{1-8} hier ursprünglich sein muss, wird bei der Untersuchung des Verhältnisses des Dt. zu 2. Kön. 22 23 nachgewiesen werden.

In dem Prophetengesetz 18_{9-22} lassen sich ohne Störung des Zusammenhanges V. V. 16—19 ausscheiden; im Gegenteil wird dadurch der Zusammenhang nur klarer. Es ist die einzige Stelle in 12—26, in der Moses von sich in der ersten Person spricht, auch erscheint sie als eine kurze Wiederholung dessen, was in c. 5_{20-30} erzählt ist. Wir betrachten sie daher als späteren Einsatz. Die Gesetze $22_{5\ 9-12}$; 25_{13-16}, die alle vom verbotenen „Zweierlei" handeln, können irgendwie als Einzelgesetz existiert haben und von dem Zusammenarbeiter hier eingefügt sein. Ebenso können auch 24_8 und 25_{17} ff. Sondergesetze gewesen sein.

B. Das Verhältnis des Dt. zu 2. Kön. 22 23.

Es erhebt sich nun die Frage nach dem Verhältnis des Dt. zu 2. Kön. 22 23.

§ 16.

Dt. 12—26 28 ist das Gesetz, das 623 von Josia zum Reichsgesetz erhoben wurde.

Im ersten Teile meiner Abhandlung hatte ich festgestellt, dass 2. Kön. 22 23 von einer Konzentration des Kultus in Jerusalem erzählen. Nun hat Fries S. 16 ff. weiter bestritten, dass im Dt. eine absolute Konzentration des Kultus geboten sei: Aber in Dt. 12_{2-7} liegt der Gegensatz nicht darin, dass das Volk die Opferhöhen fremder Gottheiten zerstören, mit Jahve aber nicht also tun soll (so Fries), sondern darin, dass das Volk die **Opferhöhen** zerstören, die Opfer für Jahve aber **an die Stätte bringen soll, die Jahve erwählen wird** (vergl. V. 4 mit V. 5). Was will denn weiter in V. 8—10 der V. 8 anders sagen, als dass das Volk, das auf dem Marsche hier

und da auf den Höhen oder an grünen Baumen Jahve geopfert hat, wenn es zur Ruhe gekommen ist, nicht mehr so handeln soll, sondern an die Stätte, die Jahve erwählen wird, Opfer und Abgaben bringen soll? (vergl. V. 8—10 mit V. 11). Auch ohne Rücksicht auf die oben vorgenommene Quellenscheidung, die meiner Auffassung noch weitere Stützen verleiht, braucht der Gegensatz zwischen V. 13 f. und 15 f. nicht so scharf gefasst werden, wie von Fries, der erklärt: Brandopfer dürfen nur in Jerusalem, Schlachtopfer auch zu Hause dargebracht werden. Obschon auch schon hierdurch die Konzentration des Kultus ausgesprochen ist, da es ja nicht ausgemacht ist, dass die Schlachtopfer in den Ortschaften V. 15 in den Heiligtümern dargebracht wurden; denn allmählig, wenn auch damals die Entwicklung noch nicht beendet war, ist das זבח (Schlachtopfer) zu einer profanen Schlachtung geworden; eine Stufe in dieser Entwicklung ist zweifellos die häusliche Schlachtung unter gewissen Opferriten gewesen. Dieser Gedanke wird auch nahegelegt durch den Ausdruck תזבח ואכלת בשר (du darfst schlachten und Fleisch essen); denn durch ואכלת בשר (du darfst Fleisch essen) wird jedenfalls das תזבח (du darfst schlachten) abgeschwächt. Giebt doch Fries selbst zu, dass man bei den זבח in den Ortschaften weniger genau mit den Qualifikationen war, als bei den Opfern, die im Zentralheiligtum dargebracht wurden (S. 19). Wir haben hier eine noch frühere Stufe in der Entwicklungsreihe zur Profanierung des זבח. Und nun gestattet V. 21 gar die Schlachtung zu Hause nur dann, wenn der Weg zum Zentralheiligtum zu weit ist. Also die Konzentration des Kultus soll so konsequent wie möglich durchgeführt werden. In der Betonung, das Blut nicht zu geniessen, sondern

auf die Erde fliessen zu lassen, möchte ich vielmehr das Bestreben sehen jetzt, wo der Opfercharakter der Schlachtung durch die neue Gesetzgebung abgeschwächt worden war, das essen von Unreinem zu verhindern. Denn die Unterscheidung von Reinem und Unreinem in der Volksauffassung ist der letzte Rest alter Opfergebräuche. Dies Bestreben des Dt., den Genuss von Unreinem zu verhindern, hatten wir schon bei der Besprechung von c. 14_{4-21} beobachtet. Ich glaube, somit nachgewiesen zu haben, dass c. 12 doch das Gesetz von der Konzentration des Kultus ist.

Dies Gesetz von der Konzentration des Kultus ist sogar das wichtigste Gesetz des Dt. Eine grosse Zahl weiterer Gesetze beziehen sich wiederum darauf. In 14_{22-27} wird Rücksicht darauf genommen (wie in 12_{21}), dass das Zentralheiligtum sehr weit von dem Wohnort des Einzelnen entfernt sein könnte; dann darf er die fälligen Abgaben in Geld entrichten. 15_{20} gebietet die Opferung der Erstgeburt am Zentralheiligtum. c. 16 redet von den Festen am Zentralheiligtum; auf den Gegensatz dieser Bestimmungen zu denen des jahvistischen Dekalogs Ex. 34 habe ich schon oben hingewiesen; ausserdem ist aber noch charakteristisch der Unterschied zwischen Dt. 16_{16} und Ex. 34_{23}: Dt. 16_{16} steht ausdrücklich „an der Stätte, die Jahve dein Gott erwählen wird," Ex. 34_{23} nur „vor dem Herrn, Jahve, dem Gott Israels." 17_{8} redet vom Richteramt der jerusalemischen Priester, 18_{6} von dem Opferrecht aller Leviten in Jerusalem.

Nun aber verteilen sich die Gesetze auf die beiden Quellen so, dass ebensowohl eine der beiden Quellen das Gesetz des Josia gewesen sein könnte, wie die Vereinigung beider Quellen. Wir werden also nun die einzelnen Quellen auf ihre Uebereinstimmung mit den übrigen Bestimmungen, die sich

für das Gesetz des Josia ergeben haben, untersuchen müssen. Nur B enthält eine Bestimmung über das Passahfest, und nur A bringt ein Gesetz über die קדשים (Hierodulen), deren Behausungen 2. Kön. 22 23 bei der Durchführung der Reform niedergerissen wurden. Das Priestergesetz 18_{1-7} gehörte keiner von den beiden Quellen an. Die Bemerkung 2. Kön. 23_9 stammt, wie wir nachgewiesen haben, mit grosser Wahrscheinlichkeit von dem ersten Berichterstatter. Also hatten zur Zeit Josias die Leviten kein Recht zu opfern. Nun sind zwei Möglichkeiten vorhanden: Entweder hat 18_{1-7} dem Gesetz von 623 angehört, seine Durchführung hat sich aber als unmöglich erwiesen, und der Berichterstatter betont diesen Punkt gerade deshalb, weil dieses Gesetz schon bei der Durchführung der Reform nicht befolgt ist (für diese Möglichkeit haben wir uns schon bei Behandlung der Stelle in 2. Kön. entschieden), oder 18_{1-7} ist später in das Gesetz eingefügt. Dann würde der Berichterstatter in 2. Kön. nur die Tatsache erzählen, dass damals die Leviten nicht zum Opfer zugelassen wurden, und die Leviten müssten nachträglich dieses Recht erhalten haben. Dann ist es aber undenkbar, wie sie später dieses Recht wieder verloren haben sollten, wie es später selbstverständlich geworden sein sollte, dass die Leviten niedere Tempeldienste tun müssen, und nur die jerusalemischen Priester opfern dürfen. So bleibt nur die erste Möglichkeit übrig. Das Levitengesetz hat also dem Gesetz von 623 angehört. Es ist also mindestens die Vereinigung beider Quellen, also c. 12—26 28 als Gesetz von 623 anzusehen.

Es ist aber gut, dabei stehen zu bleiben; denn ohne Not werden wir das Gesetz nicht zu lang annehmen dürfen (12—26 28 ist schon mehr als

doppelt so lang als 5—11). Auch lassen sich die beiden Quellen in 5—11 nur durch Scheidung nach singularischer und pluralischer Anrede durchführen; schon der Umstand, dass in 5—11 ein anderes Quellenscheidungs-Prinzip angewandt werden muss, als in c. 12 - 26 28 empfiehlt, 12—26 28 als selbständiges Ganze anzusehen. Von Mose abgeleitet wird auch dieses Gesetz. Es hat sich also genügend als von Jahve gegeben legitimiert. Der Schrecken, den es nach 2. Kön. hervorrief, wird genügend erklärt durch die furchtbaren Flüche, die in c. 28 enthalten sind. Die Befolgung des Gesetzes äusserte sich 2 Kön. 22 23 vor allem in der rücksichtslosesten Abschaffung und Vernichtung sämtlicher ausserjerusalemischer Kultusstätten; und gerade dieses Gesetz steht im Anfang unseres Gesetzeskorpus. Mit ganz besonderem Nachdruck wird es hervorgehoben; auf ihm ist die ganze weitere Gesetzgebung aufgebaut. So haben wir also c. 12—26 28 als das Gesetzbuch, das der Reform Josias 623 zu Grunde lag, erwiesen. Wir bezeichnen es fortan mit D.

§ 17.

Entstehung von D.

D. selbst bezeichnet sich in $4_{44\ 45}$ als mosaisch. 12_{10} versetzt uns in die Zeit der Ueberschreitung des Jordan. An diese Situation erinnert ferner das sich so oft wiederholende „wenn du in das Land kommen wirst, das dir Jahve, dein Gott, geben will."

Nun haben wir aber am Schlusse des 1. Teiles festgestellt, dass die Bestimmungen des Gesetzbuches den Zeitgenossen völlig neu erschienen; die Väter sind nicht nach ihnen gewandelt. Von mosaischem Ursprung des Gesetzes sagt der Bericht nichts. Dagegen heisst es 23_{22}; Ein solches Passah ist nicht

gefeiert von der Zeit der Richter an, d. h. seitdem Israel sesshaft ist im Lande Kanaan. Darin könnte versteckt der Gedanke liegen, dass früher schon ein solches Passah gefeiert worden ist. Dieser Schluss ist aber nicht zwingend, wenn man bedenkt, dass im deuteronomischen Passahgesetz die Hauptsache der **Ort** der Feier ist. Das neue war, dass das Passah nun nicht mehr zu Hause, sondern nur in Jerusalem gefeiert werden durfte. Und der Hinweis darauf, dass die Väter das Gesetz nicht befolgt haben, lässt nicht unbedingt den Schluss zu, dass sie es schon gekannt haben müssten; denn die Begriffe von wissentlicher und unwissentlicher Sünde waren der alten Zeit noch nicht so geläufig wie der heutigen. Bedeutete dieses Gesetz den Willen Jahves, dann hat eben das ganze frühere Geschlecht gesündigt dadurch, dass es nicht danach getan hat.

Aber eine Diskussion über die Mosaizität des D macht schon das völlig zwecklos, dass auch das Bundesbuch von Moses verfasst sein will, das doch die Vielheit der Kultstätten unbedingt als gut und Gott wohlgefällig ansieht. Also nicht einmal mit dem Grundgesetz von D, nämlich der Konzentration des Kultus können wir bis auf Moses zurückgehen. Ob nun einige Gebräuche und Gesetze uralt sind, was kaum bestritten werden kann, kommt für diese Abhandlung nicht in Betracht. Für die Ermittelung der Enstehung des D sind folgende zwei Punkte von Bedeutung: 1. D ist vor 623 nicht nachweisbar; 2. D stellt die Vereinigung zweier Quellen dar, die demnach älter sein müssen als D; sie enthalten beide das Grundgesetz, das Gesetz der Konzentration des Kultus. Die Königsbücher erzählen uns, dass schon Hizqia einen Versuch gemacht habe, Jerusalem zum alleinigen Kultort zu erheben und alle andern Kult-

stätten abzuschaffen. Ich sehe keinen Grund, diesen Bericht als völlig unhistorisch zurückzuweisen, zumal wir aus Jesaja wissen, dass der Gedanke einer Konzentration schon lebendig war. So möchte ich mit Steuernagel die Entstehung der beiden Quellen zurückführen auf ein Reformedikt Hizqias. Von einem Gesetzbuche ist bei Hizqias Reformversuch noch keine Rede. Aber das Missglücken seiner Reform mag zur Abfassung unserer beiden Quellen den Anstoss gegeben haben. Beide Verfasser wollten den Versuch erneuert wissen und die Durchführung der Reform erleichtern durch Darbietung eines geschlossenen Gesetzbuches; so versprachen sie sich für einen neuen Versuch mehr Erfolg. Aber die Zeit nach Hizqias Tod, die Zeit der Regierung Manasses war einer Reform denkbar ungünstig. Ja man könnte sorgar geneigt sein, die Entstehung beider Quellen in die Zeit Manasses zu verlegen wegen der harten Gesetze gegen Abgötterei in c. 13 einerseits und 16_{21}–17_{7} andrerseits. Auch die Entstehung des Gesetzes $18_{10\ 12}$ ist zu Manasses Zeit sehr natürlich; denn Kinderverbrennung, Zauberei und Totenbeschwörung sind in dieser Zeit besonders verbreitet gewesen. Endlich möchte ich die Entstehung des Königsgesetzes noch zu Manasses Zeit ansetzen, einmal wegen seines Bündnisses mit Aegypten, woran 17_{16} erinnert, und dann wegen der Tradition, die in Manasse den grössten Gesetzesübertreter sieht. Gerade seinen Taten kann dieses Königsgesetz sehr wohl seine Entstehung verdanken. Damit wären dann die Entstehung von D in die Zeit Manasses oder wenigstens unter den unmittelbaren Eindruck dieser Zeit verlegt. Der Verfasser fand beide Gesetze vor und wollte wegen der beiderseitigen Vorzüge keins von beiden verloren gehen lassen, so vereinigte er beide und fügte noch

einige neue Gesetze, die ihm wichtig zu sein schienen, hinzu. In der Gewissheit, dass vorläufig jeder Reformversuch aussichtslos sein würde, mag der Verfasser sein Buch im Tempel niedergelegt haben. Ein Priester fand es, und an ihm war es nun, das Gesetz der Oeffentlichkeit zu übergeben oder nicht.

§ 18.

Ist die Auffindung auf einen wissentlichen Betrug von Seiten des Königs zurückzuführen?

Es handelt sich nun um die Frage, wie es zur Veröffentlichung dieses Gesetzes kam. Dabei ist vor allem zu untersuchen, wessen Interessen D vertritt und in welcher Weise D diesen Interessen gerecht wird. Die Konzentration des Kultus auf die Reichshauptstadt mag immerhin eine Stärkung des jerusalemischen Königtums bedeutet haben. Aber wenn der König oder irgend ein Staatsmann an der Abfassung des Buches teilgehabt hätten, so wäre es jedenfalls anders ausgefallen, als wir es jetzt vor uns haben. Es sind ausser der Form, in die die Gesetze eingekleidet sind, die vielen rein ethischen Momente — die religiös-kultischen spielen in jedem alten Reichsgesetz eine grosse Rolle — die den Gedanken an ein von einem Staatsmann verfasstes Reichsgrundgesetz ausschliessen. Dazu kommt eine ganze Reihe von Gesetzen, die durchaus nicht in ein solches Werk passen: 15_{1-11}; $22_{1\ 6\ 7}$; $24_{19\ 20\ 21}$ 25_4. Und vor allem vermisst man völlig Gesetze über die Bedeutung des Königtums. Also ist der Gedanke an einen Betrug von Seiten des Königs, durch den er seine Macht zu befestigen hätte versuchen wollen, aufzugeben.

§ 19.

Ist die Auffindung auf eine Intrigue der jerusalemischen Priesterschaft zurückzuführen?

Da der Priester Hilqia nach dem Bericht der „Könige“ das Gesetz gefunden hat, so wäre es möglich, dass die Priesterschaft um ihres eignen Vorteils willen dem Könige dieses Gesetz in die Hände gespielt habe. Und wirklich musste die Konzentration des Kultus den jerusalemischen Priestern grosse Vorteile bringen. Fürder darf nur noch in Jerusalem geopfert werden. Das Ansehen des Tempels musste gewaltig steigen. Der Tempel zu Jerusalem war der Ort, den Jahve sich erwählt hatte, dass sein Name dort wohne. Die drei grossen Feste dürfen nur in Jerusalem gefeiert werden; alle drei Jahre sollen alle Männer vor Jahve im Tempel zu Jerusalem erscheinen. Welch eine Bedeutung dieses Tempels! Alle andern Heiligtümer sollten zerstört werden. Allzu schwierige Rechtsfälle sollen in Jerusalem entschieden werden vor levitischen Priestern. Nach ihrem Ausspruch wird über jeden Streit und über jede Verletzung entschieden. Diesen Vorteilen gegenüber steht aber das Priestergesetz, das **allen** Leviten zu opfern gestattet. Dadurch konnte aber sehr leicht die alte jerusalemische Priesterschaft in den Hintergrund gedrängt werden. Und wenn die Priesterschaft an der Entstehung dieses Gesetzes teil gehabt hätte, so hätte sie nicht erst bei der Durchführung der Reform in offenem Gegensatz gegen dies Gesetz den Leviten zu opfern verboten, sondern hätte von vornherein ein Levitengesetz in ihrem Sinne geschaffen.

§ 20.

Welche Gründe haben denn zur Entstehung und Durchführung des Gesetzbuches geführt?

Daher glaube ich annehmen zu dürfen, dass der Zweck der Reform nicht ein egoistisch-priesterlicher war, sondern dass er zu suchen ist in dem Umsichgreifen des Götzendienstes und der Unsittlichkeit seit Manasses Zeit. Dem Götzendienst sollte der Boden entzogen werden; deshalb mussten auch die Jahve-Kulte auf den Höhen, die früher den kanaanitischen Göttern heilig waren, aufhören. Jerusalem ist der einzige legitime Kultort. In diesem Kampfe gegen den Götzendienst für den einen Gott Israels, für Jahve, wusste man sich eins mit dem grossen Stifter der Jahve-Religion, mit Moses, dem grossen Gesetzgeber Israels. Deshalb erklärte man: Moses hat das alles geboten; hier ist Jahves Wille! Moses hat ihn uns kund getan! Von Betrug und Intrigue d. h. von unsittlichen Motiven kann daher keine Rede sein.

Sondern der Eifer um Jahve, der Eifer um die Volksreligion war es, der den Gedanken an eine Konzentration des Kultus eingegeben hatte, ein Gedanke, der gerade von den jerusalemischen Priestern ganz besonders freudig aufgenommen werden musste. Und die Propheten, die zwar auf kultische Reformen wenig Wert legten, mochten auch in der strengen Konzentration des Kultus ein Bollwerk gegen den immermehr um sich greifenden Götzendienst sehen. Gegen die sinkende Sittlichkeit des Volkes waren sie auch aufgetreten. Auch polemisierten die Propheten gegen Feste und Kultus. D beschränkt den Kultus auf den Tempel zu Jerusalem in seinen beiden Quellen. A kennt überhaupt keine Feste, sondern spricht nur von einem Opfer als Dank gegen Jahve für die Früchte des

Feldes etc. Und dieses Opfer ist ein freudiges Familienfest an dem Ort, den Jahve erwählen wird. Dieses **eine** Opfer als Erntedankfest, erinnert stark an Hosea, Amos und Jesaja, die von einem Fest, einem חג κατ' ἐξοχήν sprechen, womit sie das Erntedankfest, den Schluss der Ernte und der Lese, das אסיף des Bundesbuches meinen, das Fest, an dem Elkana 1. Sam. 1 jährlich nach Silo zog, das Fest, das nach iud. 21_{19} in Silo uralt war, das schon bei den Kanaanitern in Sichem gefeiert wurde, iud, 9_{27}. B legt etwas mehr Gewicht auf den Kultus; es kennt 3 Feste: פסח (מצות), שבואת und זכות; alle sollen in Jerusalem gefeiert werden. Aber es fehlen noch bestimmte zeitliche Angaben. Ferner sind diese Feste auch hier freudige Familienfeste, noch nicht grosse kultische Handlungen.

Beiden Quellen eigentümlich ist die Uebergehung der Sabbathe und Neumonde; und gerade diese beiden Feste bilden den Hauptzielpunkt prophetischer Polemik. Solche regelmässigen, in kurzen Zeiträumen wiederkehrenden Feste hätten in einem Gesetzbuch wie D nicht fehlen dürfen. Ihr Fehlen **kann** nur Polemik gewesen sein. A fordert nur **ein** Jahresfest, B gebietet drei Feste. Alle anderen Feste sollen wegfallen, also auch Sabbathe und Neumonde. Das ist der Erfolg der Polemik eines Amos, Hosea und Jesaja. Wenn wir nun nochmal die scharfen Gesetze gegen Abgötterei, die scharfen Bestimmungen gegen die um sich greifende Unsittlichkeit ins Auge fassen, die ganze Reihe endlich der Humanitätsgesetze, in denen Liebe zum Volksgenossen, Liebe gegen Witwen, Waisen und Fremdlinge, Liebe gegen den nun brotlos gewordenen Leviten den Grundton bildet, so dürfen wir schliessen, dass A sowohl wie B, jede in ihrer Weise, den Erfolg prophetischer Wirk-

samkeit darstellen. Dieselben Saiten schlägt auch der Vereiniger beider Sammlungen an, wenn er den König zur Demut vor Jahves Gebot ermahnt, wenn er den Leviten, die keinen Erbbesitz hatten, weil sie eben Höhenpriester waren, einen Ersatz verspricht in Abgaben des Volkes, wenn er ihnen sogar gestattet in Jerusalem zu opfern, wenn er endlich vor falschen Propheten etc. warnt und als Zeichen des falschen Propheten das Nichteintreffen seiner Weissagungen bezeichnet.

Aus den schon oben angeführten Gründen werden nun die jerusalemischen Priester freudig eingestimmt haben in die Wünsche des D. Und so erklärt es sich, dass schliesslich durch sie der entscheidende Schritt getan wurde. So können wir D betrachten als einen Ausfluss prophetischer und priesterlicher Bestrebungen, denen die besten Motive zu Grunde lagen. Es ist nicht von den Propheten verfasst; aber unter ihrem Einfluss ist es geworden; es ist ein Niederschlag ihrer Wirksamkeit. Lange hat es gedauert, bis man sich mit diesem Gesetz an die Oeffentlichkeit wagen konnte. Unter Manasse war garnicht daran zu denken. Josia kam mit 8 Jahren zur Regierung; welche Partei wird den jungen König gewinnen? Welche Partei wird seine Erziehuug am meisten beeinflussen können. Schon lange mag der Priester Hilqia das Gesetzbuch im Tempel gefunden haben, bis endlich im 26. Lebensjahre des jungen Königs die Zeit gekommen war, mit einer Reform hervortreten. Hilqia lässt das Gesetzbuch durch den Staatsschreiber Safan dem König überreichen. Der Erfolg gab ihnen Recht. Die Reform wurde durchgeführt. Welche Wirkung diese Reform bis zum judäischen Exil ausübte, damit wird sich der dritte Teil meiner Abhandlung beschäftigen.

III.

Das Verhältnis des Deuteronomiums zur Prophetie Jeremia.

§ 21.

Einleitende Bemerkungen.

Zur Ermittelung des Gesetzbuches von 623 und zur Beantwortung der Frage nach seiner Entstehung war eine bis ins einzelne begründete, selbständige Kritik des Dt. erforderlich. Dieser dritte Teil beschränkt dagegen die literarkritischen Untersuchungen des Jeremias-Buches auf sein Verhältnis zum Dt. Ausser den zu einer kurzen Darlegung des Lebens Jer. erforderlichen Stellen kommen hier nur diejenigen Stücke in Betracht, die in irgendwelcher Beziehung zu D stehen. Also eine eingehende Kritik des ganzen Buches ist nicht erforderlich. Um aber zur folgenden Untersuchung sichere Richtlinien zu gewinnen, werden wir uns zuerst einen Einblick in die augenblicklich vorhandenen Jer.-Kritiken zu verschaffen suchen.

Wir besitzen gegenwärtig drei Versuche, ein klares Bild von dem Leben und der Persönlichkeit des Propheten zu erlangen und mit einiger Sicherheit seine eigenen Aussprüche aus späteren Ueberarbeitungen auszuscheiden. Giesebrecht stellt zuerst die Stücke zusammen, die in der 1. Pers. geschrieben als Diktat des Propheten zu betrachten sind und sucht dann die Stücke festzustellen, die dem Buche Barukhs über das Leben Jer. angehört haben. Der älteste Teil der Aufzeichnungen Jer., die Buchrolle aus dem 5. Jahre Jojaqims, deren Wiederherstellung von Stade als die wichtigste Aufgabe aller künftigen Jer.-Kritik bezeichnet worden ist, ist auch für Giesebrecht der

Ausgangspunkt zur chronologischen Ordnung der Sprüche Jer.. Dabei setzt Giesebrecht voraus, dass die chronologische Folge in den Anfangskapiteln noch festgehalten sei. Aber da das Jer.-Buch im ganzen vielmehr auf eine sachliche Ordnung der einzelnen Stücke als auf eine chronologische schliessen lässt, so steht jene Voraussetzung auf sehr schwachen Füssen.

Das Endergebnis der zweiten Jer.-Kritik, nämlich der von Duhm im Hdkomm. 1901 ist: Dem Jer. sind nur prophetische Dichtungen von einer bestimmten Form zuzuschreiben, aber keine Prosa oder Halbprosa. Dieses Endergebnis seiner Untersuchungen bildet aber in seinem Kommentar das wichtigste Kriterium für die Echtheit der Jer.-Sprüche. Auch ist diese Behauptung noch nicht hinreichend bewiesen. Und der Gedanke, dass der Prophet in Prosa gehaltene Reden auch in Prosa aufgezeichnet habe, liegt sehr nahe. Und gesetzt den Fall, Duhms Behauptung sei bewiesen, so liesse sich auf diesem Grunde bei dem heutigen Stand metrischer Untersuchungen noch keine Jer.-Kritik durchführen, die auch nur den Schein einiger Sicherheit in Anspruch nehmen wollte.

Denselben Fehler begeht die dritte Jer.-Kritik, die von Wilh. Erbt. Merkwürdiger Weise kommt er auf demselben Wege, den Duhm einschlägt, nämlich auf dem Wege metrischer Untersuchungen doch zu ganz anderen Ergebnissen. Was er für die Jer.-Kritik bleibendes gebracht hat, das sind nicht so sehr seine metrischen Untersuchungen als vielmehr sein Versuch, die Barukh-Schrift wiederherzustellen und seine Untersuchungen über das Verhältnis der einzelnen Jer.-Sprüche zu den „Denkwürdigkeiten des Barukh." Dieser Weg historischer Untersuchung bietet jedenfalls eine bessere Gewähr für die historische Sicher-

heit als der von Stade vorgeschlagene Weg, der von dem Versuch der Wiederherstellung der Rolle vom 4. Jahre Jojaqims auszugehen heisst.

Bei der folgenden Abhandlung werde ich daher zuerst versuchen, ein kurzes Lebensbild des Jer. nach dem Bericht des Barukh zu geben und dabei die Beziehungen des D zu Jer. besonders berücksichtigen. Denn es ist wohl möglich, dass Jer. Stellung zu D nicht immer dieselbe gewesen ist (ob nun freundlich oder mit Duhm feindlich). So erklärt z. B. Marti, dass aus dem Freunde des D allmählich ein Bekämpfer und Feind des D geworden sei. Wir müssen uns daher zuerst einen Ueberblick über das Leben Jer. verschaffen, um einen festen Ausgangspunkt zur Datierung der Jer.-Sprüche zu gewinnen.

A. Das Leben des Jeremias nach Barukh.

§ 22.

Die Zeit Jojaqims.

c. 1,3a halte ich mit Erbt für die Ueberschrift des Barukh-Berichtes. Näher darauf einzugehen gehört nicht hierher. Jedenfalls beginnt die Barukh-Schrift während der Regierung Jojaqims und bringt in dem 11. Jahre Sidᵉqias (586) das letzte Jer.-Wort (c 44).

a) **c 26:** Barukh versetzt uns in den Anfang der Regierung Jojaqims. Jer. steht im Vorhofe des Tempels und redet zu ganz Juda, das zusammengekommen ist, ein Jahve-Wort: „Wenn ihr nicht auf mich hört, nach meinem Gesetze, das ich euch gegeben habe, zu wandeln, auf die Worte meiner Knechte, der Propheten, zu hören, welche ich unermüdlich zu euch sende — aber ihr hört nicht — so mache ich dieses Haus wie Silo, und diese Stadt mache ich zum Fluche für alle Völker der Erde.“

(V 4—6). Die Priester und Propheten und das ganze Volk ergreifen Jer., um ihn wegen dieses Fluches gegen Jahves Tempel und Jahves Stadt zu töten. Auf den Lärm hin erscheinen die Fürsten Judas, die im Königshause versammelt waren. Jer. hatte gegen diese Stadt geweissagt, das war sein Verbrechen. Aber Jahve hat mich gesandt, erklärt der Prophet zu seiner Verteidigung. „Und nun — bessert euren Wandel und eure Taten und hört auf Jahves Stimme, so wird sich Jahve des Unheils, das er gegen euch geredet hat, gereuen lassen.“ Mit mir tut, was ihr wollt, nur unschuldig Blut vergiesst nicht! Fürsten und Volk treten für Jer. ein; Priester und Propheten bleiben seine Gegner. In der Zeit Hizqias, so erzählen die Aeltesten des Landes, habe ein Prophet Mikha aus Moreše auch gegen den Tempel geweissagt; da habe das Volk Jahve gefürchtet, und Jahve habe sich des Unheils gereuen lassen, das er gegen sie geredet habe. Dagegen hat Jojaqim, wie Barukh weiter berichtet, vor kurzer Zeit den Propheten 'Uria, einen Gesinnungsgenossen Jer.'s, töten lassen. V 24 nimmt 'Ahiqam ben Šafan den Jer. unter seinen besonderen Schutz.

b) **c 19—20**,6: Hinter diese Erzählung stellt Erbt c 19—20,6. Mit Giesebrecht erklärt er die Worte, die an das Thofet anknüpfen, (19,3—9, 11b—13) als späteren Zusatz. Ich halte diese Verse für eine durch die Erwähnung des Tales ben-Hinnom veranlasste Einschaltung eines späteren aus c 7. Dann darf aber nicht, wie Erbt es tut, die Ortsangabe des Ereignisses nämlich das Tal ben-Hinnom gestrichen werden. In c 20,1—6 macht die Umnennung des Pašhur Schwierigkeiten. Duhms Erklärung aus dem Aramäischen möchte ich mit Erbt ablehnen, weil gerade die Schwierigkeiten der Erklärung, die schon in MT

und LXX zu bemerken sind, darauf schliessen lassen, dass wir hier ein altes, dunkles, schon früh missverstandenes Prophetenwort haben. Eine befriedigende Erklärung ist bisher noch nicht gegeben.*)

Ein Weg zur Erklärung ist durch die Vermutung angezeigt, dass die Umnennung auf dem Gleichklang der Worte beruhe. (Giesebrecht). Dann aber müsste nicht מָגוֹר sondern מָגוּר zu lesen und מִסָּבִיב Zusatz sein. (Erbt). Dann würde Jer. haben sagen wollen: Weil du solches an mir getan hast, bist du, spricht Jahve, ein „Verfallener", „Preisgegebener" d. h. Jahve wird dich dafür bestrafen. Dann aber wäre der folgende Satz eine auf einem Missverständnis beruhende Erklärung, die im מגור das Wort מָגוֹר Furcht, Schrecken las; denn sonst hätte der Ausdruck, der in V 4 „preisgeben" bedeutet, durch das Piel von מגר ausgedrückt werden müssen; nur dann hätte er den Ausdruck מָגוֹר befriedigend erklärt. So erweist also diese Erklärung, sowie die in der Fussnote gegebene V. 4—6 als späteren Zusatz. Damit ist aber die Behauptung Giesebrechts hinfällig, dies Wort

*) Die Behauptung Giesebrechts: „Reflexion auf Etymologien des Namens Pashur . . . . . liegt doch wohl fern", ist nicht genügend begründet. Im Gegenteil lassen sehr viele alte hebräische Namen die Etymologie klar erkennen, so dass die Vermutung gestattat wäre, dass bei den wenigen Stücken alttestamentlichen Schrifttums, die wir aus jener Zeit besitzen, lediglich ein zufälliger Mangel in dem uns erhaltenen Wortschatz uns die Etymologie unmöglich macht. Dann könnte vielleicht Pashur etwa das Gegenteil von מָגוֹר מִסָּבִיב heissen, das ja „Furcht ringsum" bedeutet, und Jer. würde haben sagen wollen: Du bist nicht der Mann, der Glück und Freude um sich verbreitet; in Deiner Umgebung herrscht Furcht. Es bezieht sich dann dies Wort auf die Gefangensetzung des Jer. und enthält keinerlei Angriff auf Pashur, was eben nach der Befreiung Jer.'s aus seiner Haft auch das natürlichste ist. V 4—6 ist dann eine spätere Erklärung, deren Verfasser das alte Prophetenwort missverstanden hat.

bessert und eure Taten, dann wird sich Jahve des Unheils gereuen lassen, das er gegen euch geredet hat. (26$_{13}$). In c. 19$_{15}$ fehlt diese Bedingung. Anstatt dessen steht dort eine harte Begründung: „Denn sie haben ihren Nacken verhärtet, auf meine Worte nicht zu hören.“ Jahves Entschluss scheint schon festzustehen. 36$_{7}$ spricht die Hoffnung aus, dass Jahve ihr Flehen vielleicht doch noch erhören würde, wenn sie sich jetzt noch bekehrten.

Jer. fordert also weiter nichts als sittliche Umkehr: Wandelt nach der Torah Jahves! Damit kann in dieser Zeit nur D gemeint sein. Er kämpft gegen eine übertriebene Verehrung des Tempels und auf der anderen Seite gegen eine allzu laxe Auffassung von den sittlichen Geboten des D.

Seine Gegner sind die Priester und Propheten (c. 26): Er hat geweissagt gegen den Tempel und diese Stadt. Diese Propheten verkündigten demnach das Dogma von der Unverletzlichkeit des Tempels. Aus c. 19$_{1}$ lässt sich nicht ersehen, wie diese „Aeltesten des Volkes und der Priester“ zu Jer. standen. Aber der Priester Pašhur, der Tempelaufseher, legt ihn c. 20$_{1}$ f. in den Block. In c. 36 gehören zu den Gegnern Jer. der König Jojaqim, ein königlicher Prinz und zwei königliche Beamte.

Auf der Seite des Propheten stehen in c. 26 die Fürsten Judas und einige Aelteste des Landes. Das Volk schwankt zwischen beiden Parteien. Als besonderer Beschützer des Propheten tritt ʾAhiqam, ein Sohn Šafans, des an der deuteronomischen Reform beteiligten Staatsschreibers, hervor. In c. 36 erscheinen die Fürsten wieder auf seiner Seite. In der Halle Gᵉmarjas, eines Sohnes des Šafan, liest Barukh das Buch vor. Ein Enkel Šafans erstattet den Fürsten Bericht. Die Fürsten raten dem Barukh, sich mit Jer. verborgen zu halten.

Drei von ihnen traten offen vor den König für Jer. ein, unter ihnen wieder Gᵉmarja, ein Sohn Šafans. Es besteht also ein sehr gespanntes Verhältnis zwischen dem König und den Fürsten. Die Familie Šafans, des bei der Veröffentlichung des D beteiligten Staatsschreibers, spielt unter den Freunden des Propheten eine grosse Rolle.

Wir bleiben zunächst bei diesen Ergebnissen stehen und wollen sehen, was sich aus der weiteren Betrachtung der Barukhschrift ergeben wird.

§ 23.

Zeit Sidᵉqias bis zum Schluss der Barukhschrift.

a. **c. 28.** Aus der Zeit Sidᵉqias erzählt uns Barukh von einem Streit Jer. mit dem Propheten Hananja (c. 28). Die Geschichte spielt in der Zeit nach der ersten Wegführung unter Jᵉhojakhim (Konja Jer. 22_{11}) 597. Hier haben wir einen Propheten vor uns, der die Unverletzbarkeit des Tempels verkündigt: Jahve werde das Joch des Königs von Babel zerbrechen. Jer. aber sieht das Verderben herannahen: Jahve wird an der Stelle des hölzernen Joches ein eisernes machen (V 13). Wichtig ist für unsere Abhandlung besonders die Ansicht Jer.'s von den falschen und wahren Propheten: Wahre Propheten verkündigen Unheil; „der Prophet, der von Heil weissagt, durch die Erfüllung des Wortes erkennt man den Propheten, den Jahve wirklich gesandt hat" (V 9). Diese Ansicht über das Prophetentum ist völlig unabhängig von den beiden Stellen, in denen D vom Prophetentum handelt; denn Dt 13 handelt von Propheten fremder Götter und Dt $18_{,22}$f findet sich lediglich eine negative Aussage über das Prophetentum: Die Nichterfüllung eines Prophetenwortes zeigt, dass dieses

Wort kein Jahve-Wort war. Jer. beschränkt dieses Kriterium nur auf Heilsweissagungen. Ueberhaupt scheint der vorliegende Jer.-Spruch vielmehr von der augenblicklichen Situation hervorgerufen zu sein und sich auf geschichtliche Erfahrung zu stützen, als sich an ein bestimmtes Gesetz anzuschliessen.

b) **c 29.** c 29 berichtet von einem Briefe des Jer. an die Exilierten in Babel. Wichtig ist hier für uns nur die Zusammensetzung der Gesandtschaft: Ein Sohn des Šafan und ein Sohn Hilqias, beides Männer der deuteronomischen Reform, befanden sich in der Gesandtschaft. Ihnen vertraut Jer. seinen Brief an. Es ist von Bedeutung, dass hier auch ein Mitglied der Familie des Hilqia unter den Freunden des Propheten genannt wird. Der Priester Sᵉfanja, der in dieser Zeit Tempelaufseher war, erscheint V 29 auf Seiten Jer.'s.

c) **c 34.** c 34 versetzt uns in die Zeit der Belagerung Jerusalems (588). V 8–20: Sidᵉqia hat mit dem Volke einen Bund geschlossen (כרת ברית feierlicher Bundesschluss), alle hebräischen Sklaven und Sklavinnen zu entlassen. Das geschieht und die Chaldäer ziehen ab. Und nun holen die Juden ihre Sklaven wieder zurück. Dagegen tritt in heiligem Zorn Jer. auf: Jahve habe beim Auszug aus Aegypten befohlen, die hebräischen Sklaven nach sechsjährigem Dienste zu entlassen (Dt 15_{12}). Die Väter hätten nicht nach diesem Gebot gehandelt. „Da kehrtet ihr nun heute um und tatet, was wohlgefällig ist, vor mir, indem ihr ein jeder seinem Nächsten die Freiheit (דרור) ankündigtet, und machtet einen Bund mit mir in dem Hause, über welchem mein Name genannt ist.“ Dann aber holtet ihr die Sklaven wieder ein: „Ihr habt mir nicht gehorcht, die Freiheit anzukündigen, ein jeder seinem Bruder oder seinem Nächsten, siehe

so kündige ich euch Freiheit an, spricht Jahve.“ Für die Sklaven bedeutete דרור ein Gut, sie wurden aus der Knechtschaft befreit; für Israel bedeutete es ein Unglück, wenn Jahve über Israel דרור ausrief, er entzog ihnen seinen Schutz und seine Hülfe, er gab sie fremden Völkern preis.

Zuerst erhebt sich nun die Frage: Wie kam Sidᵉqia dazu, diesen Bund mit dem Volke zu schliessen? Barukh schweigt darüber. Duhm meint, man habe die Stadt während der Belagerung von unnützem Volke befreien wollen. Dagegen wendet Erbt ein, dazu bedürfe es keines feierlichen Bundesschlusses. Ich bemerke dazu, dass deshalb die Sklaven überhaupt nicht definitiv entlassen zu werden brauchten, sondern nur für die Dauer der Belagerung, so dass dann Jer. gar keinen Grund gehabt hätte, gegen die Wiedereinholung der Sklaven so einzuschreiten. Als die Chaldäer abgezogen waren, da waren eben die Sklaven am allerunentbehrlichsten. Was noch von der Jahresernte zu gewinnen war, musste so rasch wie möglich eingebracht werden (Duhm). Wenn also nur ein politischer Grund vorgelegen hätte, dann hätte kein vernünftiger Mensch an der Einholung der Sklaven Anstoss nehmen können. Auch ist es mehr als zweifelhaft, ob die Sklaven ihr altes Anwesen werden wiedererhalten haben, wie Duhm meint. Endlich darf man sich auch die Stellung der Sklaven der alten Zeit nicht zu unglücklich vorstellen, als dass die blosse Wiedereinholung der Sklaven dem Propheten Grund zu seinem Jahve-Wort gegeben haben könnte (Duhm).

Vielmehr muss neben dem oben angeführten praktischen Grunde ein religiöser Grund zur Freilassung der Sklaven geführt haben: Als man daran dachte, durch Entlassung der Sklaven die Stadt von

unnützen Mäulern zu befreien, da erinnerte man sich des Gesetzes Jahves, nach dem alle 7 Jahre die hebräischen Sklaven entlassen werden sollten.*)

Dies Gesetz war bisher offenbar noch nicht befolgt — vielleicht mit ein Grund des Unglücks, in dem man sich befand. Diese Unterlassungssünde sollte wieder gut gemacht werden. Und wie bequem war das jetzt, da sich aus praktischen Gründen die Entlassung der Sklaven auch empfahl! Dazu war die Gelegenheit sehr günstig, sogar noch ein Uebriges zu tun: Man entliess sie alle ohne Rücksicht auf sechsjährige Dienstzeit. So hatte man das stolze Bewusstsein, Jahve ein opus supererogativum geleistet zu haben, und man hoffte, er würde sich dafür erkenntlich erweisen (Erbt S. 41). Und wirklich, so geschah es: Die Chaldäer zogen ab. Aber nun hatte man die Sklaven erst recht nötig. Das Jahr hatte schon so viele Verluste gebracht; was von der Ernte noch zu gewinnen war, musste eingebracht werden. Da war viel zu tun und — kurz entschlossen, holte man die Sklaven wieder zurück, um sie von neuem zu knechten. Da erhebt sich der Zorn des Propheten;

*) Herr Prof. Meinhold hat gegen diese Stelle geltend gemacht: „Auch Deut. 15 ist die aus Ex 21„ übernommene Bestimmung (V 12 ff.) von der Entlassung eines jeden Sklaven nach 6 Dienstjahren dahin umgebogen, dass das allen gleich giltige siebente Erlassjahr auch für alle Sklaven ein Entlassungsjahr sein soll, abgesehen von der Länge ihrer Dienstzeit.“ Aber V 12 sagt ausdrücklich: „so soll er 6 Jahre dein Sklave sein, im siebenten Jahre aber sollst du ihn frei ausgehen lassen.“ (So auch hier bei Jer. V 14) Dies Gesetz ist ein Zusatz zu dem Gesetz V 1 15 und steht an dieser Stelle, weil hier von dem Verhältnis des Schuldners zum Gläubiger gehandelt wird. War die Abzahlung der Schuld dem Schuldner unmöglich, so musste er sie mit seiner eigenen Person tilgen, er musste sich dem Gläubiger als Sklave verkaufen. Nach 6jähriger Dienstzeit sollte seine Schuld als getilgt angesehen werden.

das war eine Entweihung des Namens Jahves (V 16): man hatte Jahve zum besten gehabt; die Strafe kann nicht ausbleiben: Jahve erklärt sein Volk vogelfrei! V 17b—22 gehören wohl kaum dem Propheten an: Jedenfalls ist das kurze Wort הנני קרא לכם דרור נאם יהוה (Siehe ich rufe über euch Freiheit aus, spricht Jahve) für sich allein gewaltig genug, um dem Zorn Jahves Ausdruck zu verleihen, es gab dem Volke viel zu denken: Was sollte das Wort bedeuten? Gerade in seiner Kürze liegt seine Kraft.

Durch diese Erklärung fallen die Gründe hin, die Duhm und Erbt bestimmt haben, die Bezugnahme auf das deuteronomische Gesetz für sekundär zu erklären: Gewiss wird bei der Befolgung des Gesetzes in jedem Jahre irgend ein Sklave entlassen worden sein. Aber das Gesetz war bisher offenbar nur von verschwindend wenig Leuten befolgt. Hier handelt sich's um ein Nachholen früherer Versäumnisse oder vielleicht sogar um ein opus supererogativum.

d) **c 37—38**. In c. 37—45 haben wir eine Reihe chronologisch zusammenhängender Stücke der Barukhschrift. Sie schliessen unmittelbar an die Erzählung von c 34 an. Jer. prophezeit dem König die Rückkehr der Chaldäer und den Untergang der Stadt. Während dieses Rückmarsches der Chaldäer will Jer. in das Land Benjamin wandern, um dort ein Erbteil zu erheben. Aber im Benjamin-Tore hält ihn der Torwächter, ein Enkel des Hananja, dem Jer. c 28$_{16}$ baldigen Tod geweissagt hatte, auf als einen, der zu zu den Chaldäern überlaufen wollte. Als Gefangenen bringt er den Propheten in ein Verliess. Nach einigen Tagen lässt der König den Jer. heimlich holen. Merkwürdig, dass selbst der König heimlich mit Jer. verkehrt. Erbt bemerkt mit Recht, dass ein Wechsel

in der Beamtenschaft vor sich gegangen sein muss. Sidᵉqia erfährt von dem Propheten, Jerusalem werde sicher in die Hände der Babylonier fallen. Auf seine Bitte lässt der König ihn nicht wieder ins Gefängnis sondern in den Wachthof bringen. Aber auf das Drängen dreier Männer, darunter auch ein Sohn des Pashur, die den Propheten im Wachthofe haben wider die Stadt weissagen hören, gibt ihn der schwache König wieder seinen Feinden in die Hände. In eine Zisterne geworfen hätte Jer. dort elendiglich umkommen müssen, wenn sich nicht ʿEbedmelekh für ihn beim Könige verwandt hätte. Der König erscheint als ein völlig unselbständiger und haltloser Mann, der jedem Einfluss unterliegt. Jer. wird aus der Zisterne herausgezogen und wieder zum Könige gebracht. Er verkündigt ihm, er werde am Leben bleiben, wenn er sich den Chaldäern ergäbe; sonst werde er und die Stadt untergehen. So sehr ist Sidᵉqia von den Fürsten, die jetzt Feinde des Propheten sind, abhängig, dass er Jer. zu einer Notlüge zwingt, damit ja nicht die Fürsten erfahren, worüber er mit dem Propheten gesprochen hat.

e) **c 39—43**₇. Von c 39 gehören der Barukhschrift nach Ansicht fast aller Kommentatoren nur V 3 und V 14 und nach Giesebrecht noch V 15—18 an, eine Stelle, die für unsere Abhandlung allerdings belanglos ist. Jer. erhält nach der Eroberung Jerusalems von den Chaldäern volle Freiheit und wird unter den Schutz des chaldäischen Statthalter Gᵉdalja, eines Enkels des Safan gestellt. Nach der Ermordung Gᵉdaljas will der Rest des Volkes nach Aegypten ziehen aus Furcht vor der Rache des Königs von Babel. Vergeblich warnt Jer. das Volk im Namen Jahves davor nach Aegypten zu ziehen. Er selbst und Barukh werden gezwungen, sich dem Zuge anzuschliessen.

f) **c 43** 7–44. Zuletzt erzählt uns Barukh von einer Versammlung aller Judäer, die in Migdol, Tahpanhes und Nof wohnen. In Tahpanhes angelangt, feiern die Juden der Himmelskönigin ein Fest, bei dem auch ägyptische Juden anwesend sind. (MT liesst לְמֶלֶ(א)כֶת Heer des Himmels; LXX aber lesen *βασιλίσσα* also מַלְכַּת Königin des Himmels, was auch hier zweifellos gemeint ist). Bei diesem Feste tritt Jer. auf und versucht das Volk von seiner Abgötterei abzubringen. Aber vergebens. Das Volk hält ihm vor: Es sei ihnen gut ergangen, solange sie der Himmelskönigin geräuchert hätten; aber seitdem sie das unterlassen hätten, ging es ihnen schlecht, da erst sei alles Unglück über sie hereingebrochen. Jer. aber erklärt: Alles Unglück sei die Folge ihrer Abgötterei. Künftig solle der Name Jahves in keines jüdischen Mannes Mund mehr sein in ganz Aegyptenland; denn auch Aegypten wird Jahve in die Hand Nebukadnezars geben, der alle jüdischen Männer vertilgen wird.

c 45 hat den Schluss der Barukhschrift gebildet. Es ist ein tröstendes Wort Jer. an Barukh: Er solle für all seine Mühsal nichts grosses verlangen; Jahve werde Unheil über alles Fleisch bringen; „doch dir gebe ich dein Leben zur Beute an allen Orten, da du hingehst."

g) **Ergebnisse**: Aus diesen Erzählungen geht hervor, dass die Familien der an der deuteronomischen Reform beteiligten Männer noch immer Freunde des Jer. sind. Ein Sohn Ṣafans und ein Sohn Hilqias bringen den Brief Jer.'s nach Babel. Ein Enkel Ṣafans wird Statthalter der Babylonier. Jer. wird unter seinen Schutz gestellt. Auch einen Priester Ṣᵉfania fanden wir c 29_{24} dem Propheten wohlge-

sinnt. Unter seinen Feinden sahen wir einen Enkel Hananjas und einen Sohn Pashurs. Ersterer verhaftete den Propheten. Nach der Gesandtschaft, die nach Babel geschickt wurde, scheinen die Familien der dem Jer. befreundeten Fürsten aus Jerusalem verschwunden zu sein, vor allem die Familie des Safan. Die Fürsten sind jetzt Feinde des Propheten. Der schwache König Sidᵉqia, im Herzen ein Verehrer Jer.'s, muss heimlich mit ihm verkehren. Beinahe wäre Jer. von den Fürsten getötet worden.

Einmal bezieht sich Jer. wörtlich auf ein Gesetz des D, nämlich auf das Gesetz von der Freilassung hebräischer Sklaven. Man beachte: Kein Kultusgesetz, sondern ein Humanitätsgesetz. In heiligem Zorn eifert er gegen die oberflächliche Auffassung des Volkes von Jahves Willen, als wenn sich Jahve zum Besten haben liesse. Wir sehen aber auch aus dieser Erzählung, wie leicht man es schon sobald nach der Einführung des D mit der Beobachtung seiner Gesetze nahm.

Sehr wichtige Ergebnisse über den Erfolg der deuteronomischen Reform lassen sich aus c 44 ziehen. Der Dienst fremder Götter hat trotz des strengen Vorgehens Josias nicht ganz aufgehört (V 21). So lange man der Himmelskönigin diente, ging es dem Volke gut. Die deuteronomische Reform, die dem ein vorübergehendes Ende machte, hatte Unheil im Gefolge. Ob auch nach der Reform, etwa wie Erbt meint, zur Zeit Jojaqims der Kult der Himmelskönigin wieder geübt worden ist, lässt sich hier nicht mit Sicherheit entscheiden. Hier ist nur die Annahme gestattet, dass die Frauen vor nicht allzu langer Zeit noch den Kult geübt haben werden.

Wir haben gesehen, dass uns die Biographie des Barukh einige Anhaltspunkte und Richtlinien für die

Beurteilung des Verhältnisses des D zur Prophetie Jer. hat geben können. Wir müssen uns allerdings dessen bewusst bleiben, dass wir hier immerhin nur die Ansicht des Jüngers von der Stellung des Meisters zum D besitzen, obwohl doch der grösste Teil seiner Berichte historisch unanfechtbar bleibt z. B. Jer.'s Beziehungen zur Familie des Šafan. Vor allem haben wir aber einen historischen Rahmen gewonnen, in den wir alle weiteren Jer.-Sprüche, die wir im folgenden behandeln werden, einzuordnen haben, wenn wir eine historisch begründete Ansicht von der Stellung Jer.'s zum D gewinnen wollen.

B. Die wichtigsten Jer.-Sprüche, die für seine Stellung zu D von Bedeutung sind.

§ 24.

Ergänzung zum Leben Jeremias.

Jer. von ʿAnaṯoṯ ist nach c. 1_2 im 13. Jahre Josias zum Propheten berufen, also 4—5 Jahre vor der Reform. Er war damals noch ein Jüngling und fühlte sich selbst zu jung zum Prophetenamt. (1_6). Als Sohn eines Priesters Hilqia in ʿAnaṯoṯ hat er auch als Prophet zuerst in seiner Vaterstadt gewirkt nnd ist erst später nach Jerusalem übergesiedelt. Nach 2. Kön. 22. 23 spielt er bei der Reform noch gar keine Rolle. Er war eben noch zu jung und musste die Autorität eines Propheten erst erringen. Möglicherweise war er damals noch in ʿAnaṯoṯ. In der Zeit der Reform war Jer. aber gerade in den besten Jahren, in den Jahren, in denen es sich entscheiden musste, ob er als Prophet überhaupt eine Bedeutung erlangen würde oder nicht. Daher kann er an einer so tiefgreifenden Reform nicht gleichgültig vorübergegangen sein; er musste Stellung zu ihr nehmen. Dass das D eine grosse Rolle

in seinem Leben gespielt hat, haben wir bei Barukh gesehen. Wir wenden uns nun zu den übrigen uns erhaltenen Jer.-Sprüchen, um diese seine Stellung näher zu prüfen.

§ 25.

c. 7₁—8₁₃ und c. 11₁–₁₄.

a. c. **7₁—8₁₃**. Die beiden wichtigsten Stellen sind c. 7₁—8 ₁₃ und c. 11₁—₁₄. Diese beiden Stellen sollen zuerst behandelt werden, und uns wieder neue Richtlinien zur Beurteilung der übrigen Stellen darbieten.

α. c. **7₁–₁₅** eine Tempelrede des Propheten: Der Prophet steht im Tor des Tempels und spricht: Bessert eure Wege und eure Taten, und ich will euch wohnen lassen an diesem Ort. Setzet euer Vertrauen nicht auf Lügenworte des Inhalts der Tempel Jahves, der Tempel Jahves, der Tempel Jahves ist hier u. s. w. bis V. 15.“ Duhm hat diese Rede für ein künstliches Machwerk eines späteren erklärt, der die Rede, von der Barukh c. 26 berichtet, habe wiederherstellen wollen. Eine grosse Zahl wörtlicher Wendungen des D stehen darin. Aber sollte sich Jer. nicht wörtlicher deuteronomischer Wendungen bedient haben im Kampf gegen falsche Auffassungen und Auslegungen des D? „Wir sind gesichert“ (V. 10) so hat das Volk damals gerufen. Diese Worte sind aus der augenblicklichen Situation erklärlich. Wenn ein späterer diese Rede nach c. 26 gebildet hätte, so wäre kein Grund zu finden, weshalb er die Oertlichkeit anders bestimmt haben sollte. Gerade diese kleine Differenz spricht für die Echtheit dieser Rede, die einzigartige Anspielung auf das Geschick des Heiligtums in Silo und der Inhalt dieser Rede, beides spricht dafür, dass hier die Rede erhalten ist, von der uns Barukh c. 26 berichtet. Nicht der Tempel garantiert Jahves Wohlwollen, sondern das wandeln in seinen

Wegen, darauf kommt es an: $7_{5\,6\,9\,12}$ $26_{3\,4\,13}$. c. 7_{1-15} zeigt noch viel klarer, dass es Jer. vor allem auf die sittlichen Gebote des D ankam: Ihr denkt, ihr seid gesichert, wenn ihr auf den Tempel allein euer Vertrauen setzt? Nein, Recht schaffen, Fremdling, Waisen und Witwen nicht bedrücken, nicht stehlen, morden, ehebrechen, falsch schwören und nicht andern Göttern dienen, das verlangt Jahve. Aber ihr tut gerade das Gegenteil. Und dann kommt ihr und tretet vor mich in diesem Hause (V. 10). Auch diese Schilderung scheint unmittelbar der Wirklichkeit entnommen zu sein. Ihr entweiht das Haus Jahves!

Diese Rede wirft ein grelles Licht auf die Wirkungen des D: Der Tempel war zu grossem Ansehen gelangt, in ihm fühlte man sich sicher. Aber die sittlichen Gebote hatten ihre Wirkung verfehlt. Ja hier und da trieb man sogar Abgötterei. Aber gerade auf die sittlichen Gebote legt Jer. allen Nachdruck. Der Tempel ist ihm ein vergängliches Bauwerk, das Jahve selbst dem Heiligtum in Šilo gleichmachen wird.

β. **7_{16-20}.** V. 16—20 werden von Duhm willkürlich einem Ergänzer zugeschrieben. Allerdings sind sie nicht im Zusammenhang mit der vorgehenden Rede gesprochen, wie ja überhaupt c. 7—10 eine Sammlung verschiedener Reden darstellt. Gerade weil diese Stelle so den Zusammenhang stört, wird sie echt sein. Jedenfalls geht aus c. 44, das nach Duhm den Anlass zur Bildung dieser Verse gebildet haben soll, hervor, dass der Kult der Himmelskönigin in Juda nicht selten war. Und dass sich vereinzelt dieser Kult noch über die josianische Reform hinaus bis in die Zeit Jojaqims, in der überhaupt die Abgötterei wieder mehr um sich griff, gehalten hat, ist nach c. 44 nur zu wahrscheinlich. Denn die Erfahrung der Frauen scheint dort auf nicht allzu ferne Zeit zurückzuweisen. Mit un-

bedingter Sicherheit lässt sich die Zeit dieses Auftrittes V. 16—20 natürlich nicht feststellen. Möglich wäre es ja, dass dieses Wort den ersten Enttäuschungen des nach Jerusalem übergesiedelten Propheten hatte Ausdruck verleihen sollen. Aus obigen Gründen würde ich aber die Zeit Jojaqims für dieses Wort vorziehen.

γ. V. **21—29**: Wichtiger für die Stellung des Jer. zum D ist die folgende Stelle: V. 21—29. Jer. wendet sich gegen die Brandopfer und Schlachtopfer. Jahve hat den Vätern bei ihrem Auszuge aus Aegypten nichts befohlen betreffend Brandopfer und Schlachtopfer; sondern er hat nur befohlen: „Höret auf meine Stimme, so will ich euch zum Gott sein und ihr sollt mein Volk sein; und wandelt auf allen Wegen, welche ich euch vorschreiben werde, damit es euch wohlgehe." (V. 23 24). Aber das Volk hat nicht gehört, trotzdem Jahve immerfort seine Knechte, die Propheten, zu ihnen gesandt hat V. 25.

Aus V. 23 24 ergiebt sich wieder ganz klar, worauf es Jer. vor allem ankommt, nämlich auf das wandeln in den Wegen Jahves und hören auf seine Stimme. Durch das Gesetz und die Propheten hat Jahve dem Volk seinen Willen kund getan. Wie wenig Gewicht die Quellen des D auf die Opfer legen, haben wir gesehen. Ueberhaupt verfolgte die kultische Gesetzgebung des D lediglich den Zweck, dem abgöttischen Wesen ein Ende zu machen. Wenn man schliesslich mit Giesebrecht den rhetorischen Charakter dieses Jer.-Wortes berücksichtigt, so muss dieses Wort durchaus nicht als gegen die deuteronomische Gesetzgebung gerichtet angesehen werden. Auf Schlachtopfer und Brandopfer kommt es nicht an, sondern auf die sittlichen Gebote. Mehr verlangt Jahve nicht, als nur Befolgung seiner sittlichen Gebote.

Aber eine andere Erklärung liegt noch näher: „Jahve hat nichts über Brandopfer und Schlachtopfer

geboten.“ Denkt Jer. hier vielleicht an eine besondere Opfergesetzgebung, die sich allmählich in der Priesterschaft bildete? Erbt vermutet hier die ersten Anfänge des EP. Jedenfalls hat ein grosser Teil der Gesetze des EP schon existiert vor der endgültigen Kodifizierung. Und der Gedanke, dass bei der hervorragenden Stellung, die die Priesterschaft von der deuteronomischen Reform an einnehmen musste, schon in der Zeit Jojaqims solche Gesetze in Bildung begriffen waren, liegt sehr nahe. Nur in Jerusalem durfte geopfert werden. Die Zahl der Opfer musste gewaltig steigen. Allein die Regelung des so erschwerten Opferwesens kann zur Bildung kleinerer Opfergesetze geführt haben. Auch das kann nicht verwundern, dass sich der Wunsch, das Opferwesen in dem einzigen Heiligtum Jahves immer reicher und herrlicher zu gestalten, jetzt erst geltend machte. Darauf lässt auch Jer. $6_{19\ 20}$ schliessen; denn die Männer, die Jer. dort zurechtweist, verachten die Torah Jahves (V. 19). „Wozu nur für mich Weihrauch aus Saba und Würzrohr aus fernem Land?“, Davon ist im D nichts geboten. Dieser Luxus im Opferwesen muss sehr im Fortschreiten gewesen sein, wenn sich der Prophet so dagegen wendet: „Eure Brandopfer, sie gefallen mir nicht! Eure Schlachtopfer, sie sind mir nicht angenehm!“ (V. 20). In dem positiven Teil seiner Rede hat Jer. dagegen zweifellos das D im Auge. Denn vorwiegend enthält D sittliche Gebote, und die beiden Wendungen „und ihr sollt mir zum Volk sein“ und „damit es euch wohlgehe“ sind aus dem D wohl bekannt.

ז. V. **30—c 83.** V. 30—c 8_3 führen aus, worin die Sünde Judas bestand, wodurch es Jahves Zorn gereizt hat. Es handelt sich um die Aufstellung von Götzenbildern im Tempel und Kinderverbrennung auf dem Tofeṯ, dieselben Dinge, die das D bekämpft.

ε. (8₄–₁₃). Viel wichtiger ist c. 8₄–₁₃: Der Prophet klagt über die Unbussfertigkeit des Volkes. Sie fallen hin, stehen aber nicht wieder auf. Der Storch kennt seine Zeiten; aber das Volk Jahves kennt nicht das Recht Jahves (V. 7.), obwohl es sich der תורה Jahves rühmt הנה לשקר עשה עט שקר סופרים „siehe zur Lüge arbeitet der Lügengriffel der Schreiber." Mit diesen Schreibern sind durchaus nicht die Verfasser des D gemeint. Denn eine so schroffe Gegnerschaft liesse sich schon mit den bereits behandelten Stellen nicht mehr vereinbaren. Denn die Annahme, Jer. könnte in diesem Punkte seine Stellung so verändert haben, dass er ein so starkes Wort über die Verfasser des Deut. hätte aussprechen können, ist nach dem Bericht des Barukh, der sich über das ganze Leben des Propheten erstreckt, nahezu unmöglich, so dass diese einzige Stelle nicht hinreichen kann, diese Annahme zu beweisen, zumal da eine andere Deutung möglich ist. Diese Schreiber haben nicht in der Vergangenheit geschrieben, sondern ihr Lügengriffel ist noch immer in Tätigkeit. Es sind die ersten „Schriftgelehrten" (Giesebrecht), die Weisen, die an dem Gesetze weiterarbeiten. Aber sie verachten das Wort Jahves und es bleibt ihnen keine Weisheit. Also Jer. bekämpft hier nicht das D, sondern die Zutaten zum D, die Sondergesetze, (c.7₂₁ ff.) die sich aller Wahrscheinlichkeit nach auf das Opferwesen erstreckten. V10. Jeder heimst ungerechten Gewinn ein, Propheten sowohl wie Priester. Jetzt wird es immer deutlicher, worum es sich hier handelt: Die Propheten, gegen die wir Jer. schon so oft haben kämpfen sehen, machen zusammen mit den Priestern Opfergesetze um ihres eigenen Gewinnes willen. Also wirklich stehen wir in den Anfängen der Kultus-Gesetzgebung des EP.

b. **c. 11₁–₁₄.** Das zweite Stück c. 11₁–₁₄ wird von Duhm in vorgefasster Meinung verworfen. Aus

V. 9 und 10 ergiebt sich, dass diese Geschichte in die Zeit nach der deuteronomischen Reform gehört. Schon hat sich im Volke ein Rückfall in die alten Sünden gezeigt. Das weist in die Zeit Jojaqims. Giesebrecht und Erbt haben darauf aufmerksam gemacht, dass uns dieser Abschnitt nicht in seiner ersten Form erhalten ist. Erbt versucht sogar die alte Form wiederherzustellen. Der Kern unsereres Abschnittes ist jedenfalls jeremianisch: Jer. versucht das Volk zurückzurufen von dem bösen Wege, den es wieder beschritten hat, von der Abgötterei. Gerade der Fluch, der dem D angehängt ist, treibt ihn dazu, das Volk zum Halten des Bundes zu ermahnen (Erbt). Ob V 6 in der vorliegenden Form von dem Propheten stammt oder nicht, lässt sich nicht sicher entscheiden. Jedenfalls ist Erbt's Ansicht, auch hier müsse ein **einmalig** zu verkündender Jahve-Spruch gemeint sein, nicht genügend begründet, um die Ortsangabe streichen zu können. Wenn es sich auch mit dieser einzigen Stelle nicht unbedingt historisch beweisen lässt, so ist es doch sehr möglich, ja sogar wahrscheinlich, dass der junge Jer. in der Zeit der Reform seine Kräfte in den Dienst der Reform gestellt hat, wie es gewiss manche angehende Propheten dieser Zeit getan haben. Die freundliche Stellung der Familien des Ṣafan und Hilqia dem Jer. gegenüber, die wir durch Barukh kennen gelernt haben, bestärkt mich in meiner Vermutung. Denn wenn auch Ṣafan nicht aktiv an der Auffindung (und daher auch zweifellos nicht an der Herstellung) des Gesetzes beteiligt gewesen ist, so ist er doch zweifellos an der Durchführung der Reform aktiv beteiligt gewesen. War einmal dies Gesetz ein Staatsgesetz geworden, so waren die Beamten Judas auch Vertreter des Gesetzes. Und der Umstand, dass mit einem Sohn Ṣafans auch ein Sohn Hilqias mit der Ueberbringung des Briefes des

Propheten nach Babel betraut wird, lässt darauf schliessen, dass die Familien Šafans und Hilqias, Freunde des Propheten, zugleich auch Vertreter des D gewesen sind. So ist es sehr natürlich, dass sich der junge Jer. auch in den Dienst der Reform gestellt hat. Auch ist diese meine Annahme mit der Stellung, die Jer. nach den bisherigen Untersuchungen dem D gegenüber eingenommen hat, sehr wohl vereinbar.

c) **Ergebnisse:** Fassen wir nun die Ergebnisse dieser Stellen zusammen, so können wir sagen: Zur Zeit Jojaqims nahm trotz des D die Abgötterei wieder mehr und mehr zu; wahrscheinlich ist auch die Himmelskönigin wieder verehrt worden. Die Priesterschaft begnügt sich nicht mehr mit den Kultus-Gesetzen des D, sondern arbeitet eine besondere Opfertorah aus, um ihres eigenen Gewinnes willen. Im Volk, unter Priestern und Propheten herrscht ein unsittliches Treiben, stehlen, ehebrechen, falsch schwören, morden usw. Dabei steht der Tempel in hohem Ansehen. In ihm glaubt man sich sicher. Jer. kämpft gegen dieses Unwesen, das sich bei Vertretern des D breit macht. Er betont vor allem die sittlichen Forderungen des D. Es ist eine Entweihung des Tempels, wenn man ihn betritt und hinterher stielt, ehebricht, mordet usw.. Die Schriftgelehrten, die Verfasser der Opfertorah — es sind Priester und Propheten — nennt er Lügenschreiber.

Endlich hatten wir die begründete Vermutung, dass Jer. als Jüngling selbst an der Durchführung der Reform beteiligt gewesen ist.

Unser Bild von der Wirkung des D zur Zeit Jer.'s und von der Stellung des Jer. dem D gegenüber wird immer reicher und vollständiger.

§ 26.

c 22$_{13-17}$, c 23$_{9-16}$ und c 31$_{31-34}$.

Zur Bestätigung und Ergänzung der bisherigen Ergebnisse sollen hier noch drei Stellen besprochen werden: Die erste c 22$_{13-17}$, ein Spruch über den König Jojaqim, soll unser Bild der Zeit Jojaqims ergänzen; die zweite c 23$_{13-15}$ soll uns noch weiteren Aufschluss geben über das Prophetentum der Zeit Jer.'s und seine Stellung zu diesen Propheten; die dritte endlich liefert uns einen wesentlichen Beitrag zur Ermittelung der Anschauung des Jer. von der Torah.

a) **c 22$_{13-17}$.** Jer. übt Kritik an der Regierung Jojaqims. Mit Erbt nehme ich an, dass der Vergleich mit Josia hier nicht von Jer. stammt; denn es ist schwer zu erklären, wie die LXX dazu kommen sollten, diesen Vergleich wegzulassen, aber wiederum sehr leicht erklärlich, wie später dieser sehr naheliegende Vergleich in den Text gekommen ist. Was tadelt der Prophet an Jojaqim? Zuererst seine Baulust und Prunksucht; die Vorenthaltung des Lohnes den Arbeitern gegenüber; Bedrückung der Elenden und Armen, der Witwen und Waisen. Jer. spielt hier auf das D an, handelt aber lediglich von sittlichen Geboten. Mit Recht hebt schon Kuenen und auch Duhm hervor, dass Jer. dem Jojaqim hier keine Kulturverfehlungen vorwirft.

b) **c 23$_{9-16}$.** In diesem Kapitel haben wir eine lange Abhandlung über das Prophetentum. Verschiedene Worte über denselben Gegenstand sind hier zu einer langen Rede verarbeitet. Eine genaue kritische Untersuchung halte ich an dieser Stelle nicht für nötig, weil der Kern des Kapitels im allgemeinen anerkannt ist. Ich halte mich im folgenden an die drei Hauptabschnitte, die Erbt aus diesem Kapitel als jeremianisch herausgeschält hat, weil gerade diese die vor allem

für unsere Abhandlung in Betracht kommenden Gesichtspunkte besonders klar darbieten.

In V 9–12 gibt der Prophet seinem Schrecken Ausdruck über die Ruchlosigkeit und Bosheit der Priester und Propheten. Wie wir gesehen haben, hat er jedenfalls oft Grund dazu gehabt. V 13—15: Die Propheten Judas sind nicht besser als die Samarias. Die Propheten Samarias waren Baalspropheten, aber die Propheten Judas waren Jahve-Propheten. „Bei den Propheten Jerusalems sah ich schauriges, Ehebrechen und umgehen mit Trug." Das ist schlimmer als Götzendienst. Also wieder ist die sittliche Besserung des Volkes dem Propheten die Hauptsache; daran zu arbeiten, ist die vornehmste Aufgabe der Propheten. Aber die Propheten Jerusalems bestärken vielmehr das Volk in seiner Sünde. (V 14). Vor diesen Propheten warnt Jer. das Volk. (V 16). Diese Propheten sind auch vor allem Heilspropheten. Jahve hat sie nicht gesandt. Worin also der Kampf Jer.'s mit den Propheten seiner Zeit bestand, ist nun völlig klar. Propheten und Priester werden auch hier in einem Atem genannt. Der Propheten- und Priesterstand, an der sittlichen Besserung des Volkes zu arbeiten bestimmt, war selbst sittlich verderbt.

c) **c 31$_{31-34}$.** c 31$_{31-34}$ bringt einen Jer.-Spruch, aus dem klar und deutlich hervorgeht, wie Jer. Jahves Torah auffasste. Duhm erklärt zwar diese Stelle für unecht. Er sieht darin den Erguss eines späteren Schriftgelehrten(!), dessen Hauptwunsch es war, dass das Gesetz dem Volke ins Herz geschrieben werden möchte, d. h. dass es dem Volke unmöglich sein möchte, eines der Gesetze zu übertreten. Duhm wird dazu geführt durch die Meinung, mit b^{e}rîṯ und torah sei etwas verschiedenes gemeint; es handele sich nicht um ein neues **Gesetz,** sondern um einen neuen **Bund.** Aber schon in 2. Kön. 22. 23 waren beide Begriffe synonym

gebraucht; auch bei Jer. haben wir schon einmal dasselbe gefunden. Von der Art und Weise des Bundesschlusses wird hier ja auch gar nicht gehandelt. Unsere Stelle fällt in die Zeit der Exilierung Judas 586. Der Prophet hat gesehen, wie sich wirklich die Strafe Jahve's an seinem Volke vollzogen hat, darum, dass das Volk nicht nach seinem Gesetze gewandelt. (c 44 fanden wir dieselbe Anschauung.) Die Strafe ist vollzogen und nun kommt die Vergebung. Alle Sünden sollen vergessen sein (V 34); der Bund beim Auszug aus Aegypten ist erledigt (V 31); der neue Bund soll nicht in äusseren Forderungen bestehen, sondern in sittlichen Forderungen. Die aber will Jahve seinem Volke auf ihr Inneres und in ihr Herz schreiben (V 33); jeder soll selbst fühlen, was Jahves Wille ist; kein anderer soll ihn mehr belehren, „erkenne den Jahve" — so konnte ein Schriftgelehrter nicht schreiben —; sein Herz wird ihm sagen, was Jahves Wille ist. Der grosse Pessimist wird Optimist; der Unheilsprophet wird Heilsprnphet. Jahve **kann** bei allem Unglück, das er über sein Volk hat kommen lassen, doch nur Gutes mit seinem Volke vorhaben. Und dies Gute muss darin bestehen, dess jeder, ob klein oder gross, Jahve erkennt, und so weiss, was Jahves Wille ist. Wie weit schaut doch der Prophet in dieser herrlichen Stelle hinaus! Wenn es überhaupt messianische Weissagungen im alten Testament gibt, so liegt hier eine wahre, reine messianische Weissagung vor:

„Was der alten Väter Schar
„Höchster Wunsch und Sehnen war,
„Und was sie geprophezeit,
„Ist erfüllt in Herrlichkeit!

In Jesus ist erfüllt, was Jer. geahnt!

C.

Ergebnis der Untersuchung des Jeremias.

§ 27.

Wirkung des D.

Ziehen wir nun aus all diesen Untersuchungen das Schlussergebnis, so ergibt sich folgendes: Die Wirkung des D, das mit einer so grundstürzenden und tiefgreifenden Reform nach dem Bericht der Königsbücher eingeführt war, beginnt schon bald mehr und mehr abzunehmen. Zur Zeit Jojaqims war der Abgötterei wieder Tür und Tor geöffnet. Ja das Volk schiebt später sogar alle Schuld für das grosse Unheil das Juda betroffen hat, auf das Verlassen der fremden Götter, auf die Durchführung der Reform. Priester und Propheten benutzen das Gesetz zu egoistischen Zwecken; kleinere Opfergesetze werden von ihnen verfasst, Gesetze, die das Opfer teurer machten, durch die die Einkünfte und die Macht der Priesterschaft nicht unwesentlich vermehrt wurden. Die Bedeutung des Tempels nahm immer mehr zu. Propheten und Priester arbeiteten darauf hin. Unter denselben Propheten und Priestern herrscht aber ein überaus unsittlicher Wandel. Anstatt Seelsorger des Volkes zu sein, leisten sie vielmehr in unverantwortlicher Weise der Unsittlichkeit immer mehr Vorschub. Soziale Bestrebungen, wie sie so klar im D hervortraten, liegen ihnen gänzlich fern; im Gegenteil, sie bedrücken Arme, Witwen und Waisen und treiben Trug und Bosheit. Jojaqim stand auf ihrer Seite. Er lebte üppig, herrlich und in Freuden; aber die sittlichen Gebote des D waren ihm völlig gleichgültig, er führte ein gestrenges Regiment und vermied nicht den Schein der Ungerechtigkeit und Grausamkeit. Dieses Zeitbild entwickelt sich im Gefolge der josianischen Reform.

§ 28.

Jer.'s Stellung zum D.

Jer., der als junger Mann zur Zeit der Reform in Ierusalem lebte, hat aller Wahrscheinlichkeit nach persönlich zur Verbreitung und öffentlichen Bekanntmachung des D beigetragen. An der Entstehung des Gesetzes hat keinerlei Anteil; ja er hat es aller Wahrscheinlichkeit nach sogar für das Gesetz gehalten, das Jahve beim Auszug aus Aegypten den Israeliten gegeben hatte. Später zur Zeit Jojaqims, in der Jer. mehr in den Vordergrund tritt, hat er vor allem auf die sittlichen und sozialen Vorschriften des Gesetzes Gewicht gelegt. Alles andere ist nur um der Unterstützung dieser Vorschriften willen da. Unaufhörlich verkündigt er den notwendigen Untergang des Tempels und Jerusalems. Offen tritt er gegen Priester und Propheten auf, gegen ihre Opfergesetze und gegen ihren unsittlichen Wandel: „Bessert eure Wege und eure Taten!" Das ist der Grundton seiner Prophetie. Wörtlich zitiert er deuteronomische Gesetze, und er redet manchmal in deuteronomischen Wendungen. Die Familien der Männer, die an der Durchführung der Reform vor allem beteiligt waren, des Šafan und Hilqia, sind auf seiner Seite, ein Zeichen, dass schon damals, wie wir es bei der Behandlung des Dt. vermutet hatten, die sittlichen Gebote im Vordergrund standen, dass die ganze Konzentration des Kultus mit ihren notwendigen Kultusgesetzen vor allem gegen Götzendienst nnd Unsittlichkeit gerichtet war. Ganz vereinzelt finden wir einen Priester, der dem Propheten wohlgesinnt ist. Bis zur Absenduug der Gesandten nach Babel sind noch josianische Beamte unter den Fürsten Judas, Leute, die dem Jer. durchaus freundlich gesinnt waren. Offen treten sie gegen

Jojaqim auf. Zur Zeit Sidᶜqias liegen die Verhältnisse umgekehrt. Parteifreunde jener korrupten Priesterschaft sind die Fürsten Judas, sie sind Feinde des Propheten. Der schwache König Sidᶜqia dagegen ist ihm wohlgesinnt. Nach der Vernichtung Judas erhofft der Prophet für die Zukunft des Gottesvolkes alles von den Exilierten, die zurückkehren werden. Dann wird Jahve ein neues Gesetz geben, das er seinem Volk ins Herz schreiben wird. Da wird keiner mehr den andern lehren, „erkenne Jahve"; sondern ein jeder wird selbst wissen, was Jahves Wille ist. So gilt doch dem Propheten schliesslich das D nicht für alle Zeit, sondern es hat seine besondere erzieherische Bestimmung. Der Prophet sieht über das Gesetz hinaus und ahnt eine ideale Zukunft. Er ahnt das Reich Gottes, das Jesus gebracht hat: „Das Reich Gottes ist inwendig in euch."

Schluss.

Eine der interessantesten Perioden israelitischer Geschichte haben wir durchwandert. Die Tätigkeit eines Amos, Hosea und Jesaia hatte Männer in Jsrael angeregt, Gesetze zu schaffen, die bestimmt sein sollten, im Sinne der Propheten zu wirken, die dem Götzendienst und der Unsittlichkeit im Volk ein Ende machen sollten. Zwei solcher Versuche wurden gemacht, und wir haben gesehen, wie beide der prophetische Geist durchwehte. Unter Manasse war an derartige Reformen nicht zu denken. Erst in der Zeit Josias gelang es, ein Gesetz, das aus der Zusammenarbeitung der beiden vorhergehenden Gesetzeskorpora entstanden war, mit Hülfe der Priester zum Reichsgesetz zu erheben. Der Oberpriester Hilqia war der Bewegung günstig. Er selbst, ein Mann von prophetischer Gesinnung trat in den Dienst der neuen Bewegung. Mit eiserner Strenge wurde die Reform durchgeführt. Aber hier sehen wir

das tragische, das immer in der Kodifizierung grosser religiöser Gedanken hervorgetreten ist und hervortreten wird: Das Gesetz und das prächtige Zentralheiligtum waren da; aber ein Teil des Volkes kümmerte sich nicht mehr darum, ein anderer ging in Aeusserlichkeiten auf; wahre Religiosität schwand mehr und mehr; ein dritter Teil missbrauchte das Gesetz und das Ansehen des Tempels zu eigennützigen Zielen; schändlichen Gewinn zog man aus der Ausübung religiöser Handlungen; um der eigenen Macht willen stellte man sich in den Dienst des Gesetzes und des Tempels. Nur ein kleiner Teil im Volke blieb übrig; an seiner Spitze der Prophet Jeremia — man denkt manchmal, Jeremia sei es ganz allein — ein kleiner Teil, der weiss, dass die Religion Sache des Herzens, dass sie ein Erlebnis ist, und dass sie sich in guten Taten und sittlichem Wandel äussert. Jahve erkennen heisst, in seinen Wegen wandeln und seinen Willen tun. Jer. zeigt sich hier als ein wahrhaft grosser Prophet — vielleicht der grösste von allen —, der mit heiligem Ernst in dieser schlimmen Zeit arbeitet zu Jahves Ehre. Mutig und kraftvoll tritt er gegen Priester und Propheten, Fürsten und Könige auf und verkündigt Jahves Wort. Und als sich schliesslich sein Wort erfüllt hat, als das ganze Juda wegen seiner Bosheit in die Verbannung geführt ist, da tut er einen hoffnungsfrohen Blick in die Zukunft: Jahve wird nicht immerdar Zorn halten; er wird sein Volk zurückführen und ihm ein neues Gesetz geben. Aber dies Gesetz wird er ihnen ins Innere legen und ins Herz schreiben. Jedermann soll Jahve erkennen und wissen, was Jahves Wille ist, und danach tun. Der grosse Unheilsverkündiger verkündigt Heil, der grosse Pessimist wird Optimist!

Literatur.

1. Einleitungen ins alte Testament:
   König 1893; Kuenen übersetzt von Weber 1887;
   Cornill 1896; Wellhausen, Komposition des
   Hexateuch 1889.
2. Kommentare:
   Kittel, Bücher der Könige.
   Benzinger, Bücher der Könige.
   Steuernagel, Deuteronomium 1898.
   Giesebrecht, Jeremia 1894.
   Duhm, Jeremia 1901.
3. Erbt, Jeremia und seine Zeit 1902.
   Cullen, The book of the convenent in Moab 1903.
   Steuernagel, Entstehung des deuteronomischen
   Gesetzes, Halle 1896.
   Klostermann, Deuteronomium und Grágás.
   Fries, Die Gesetzesschrift des Königs Josia,
   Leipzig 1903.
4. Smend, alttestamentliche Religionsgeschichte 1899.
   Stade, Geschichte des Volhes Israel, 1887.
   Wellhausen, Prolegommena 1899.
   Israelitische und jüdische Geschichte, 1894.

Lebenslauf.

Ich, Otto Bötticher, ev. Konfession, wurde geboren am 29. Juni 1882 zu Hagen i.W. als Sohn des heutigen Gymnasialprofessors Wilhelm Bötticher und seiner Frau Gemahlin Ellen geb v. Groddeck. In Hagen besuchte ich das Gymnasium. Ostern 1901 bestand ich dort die Reifeprüfung und bezog die Universiversität Berlin, um mich dem Studium der Mathematik zu widmen, das ich jedoch im Herbst 1901 mit dem Studium der Theologie vertauschte, ohne aber meinen Plan, den ich schon als Sextaner gefasst hatte, nämlich Lehrer zu werden, zu verändern. Ostern 1902 bezog ich die Universität Marburg, wo ich meine unter Leitung meines Vaters auf dem Gymnasium begonnenen hebräischen Studien unter Leitung des jetzt verstorbenen Prof. Dr. Kraetzschmar fortsetzte. Nach dessen Tode nahm ich an den Uebungen des Herrn Dr. Lic. Westphal teil. Das Studium des alten Testaments, das ich in Berlin bei Herrn Prof. Dr. Gunkel begonnen hatte, setzte ich hier bei Herrn Prof. Dr. Budde fort. Im Herbst 1903 bezog ich nun die Universität Bonn, wo ich unter Leitung der Herren Professoren Dr. D. Ed. König und Dr. Meinhold meine hebräischen und alttestamentlichen Studien fortsetzte. Sehr viel verdanke ich auch meinem Aufenthalt im ev. theol. Stift, in das ich unter dem Inspektorat des jetzigen Prof. Dr. Lic. Weinel eintrat. Hier entstand auch die vorstehende Arbeit, die von der hohen ev. theol. Fakultät zu Bonn im W.-S. 1903/4 als Preisaufgabe gestellt war. Die Arbeit wurde preisgekrönt. Allen meinen hochverehrten Lehrern

spreche ich an dieser Stelle meinen Dank aus und besonders den Herren Prof. Dr. D. Ed. König und Prof. Dr. Meinhold, die mir auch durch einige Randbemerkungen Veranlassung zu einigen Aenderungen und Erweiterungen der Abhandlung gaben. Auf die Schrift von Fries hat mich Herr Prof. Dr. Meinhold in dankenswerter Weise aufmerksam gemacht. Die Berücksichtigung dieser Schrift gehört zu den umfangreichsten nachträglichen Erweiterungen der vorliegenden Abhandlung. In eben diesem Semester begann ich das Studium des Arabischen unter Leitung der Herrn Prof. Dr. Prym. Im September 1905 legte ich die Arbeit der Königlichen Wissenschaftlichen Prüfungskommission zu Bonn vor, in der Herr Prof. Dr. D. Ed. König Prüfungskommissar für Religion und Hebräisch war. Im Dezember 1905 bestand ich die Prüfung für das höhere Lehramt in Preussen.